

TAULA

quaderns de pensament



II JORNADES DE FENOMENOLOGIA



núm. 13 i 14 de 1990

Universitat de les Illes Balears

Taula

quaderns de pensament

13-14

Palma 1990

Universitat de les Illes Balears
Departament de Filosofia

UNIVERSITAT DE LES ILLES BALEARS



510152104X

"TAULA". Quaderns de pensament, núm. 13-14. 1990
Revista del Departament de Filosofia de la Universitat de les Illes Balears (UIB).

Secretari Consell de Redacció: Gabriel Amengual.
Consell de Redacció: Diego Sabiote, Gabriel Amengual, Joan Ll. Llinàs, Lluís Segura, Carme Ventura, Pilar Riera, Susana Sigirán, Marisa Balls, Joan C. Alzamora, Antoni Thomàs, José L. Romero.
Col·laboracions, intercanvi, llibres per recensions (2 exemplars).
Campus UIB. Dept. de Filosofia. Cra. de Valldemossa, km 7.5. 07071 Palma.

- © **del text:** Els autors, 1990
- © **de l'edició:** Universitat de les Illes Balears, 1991

Es prega als autors que enviïn un abstracte de l'article d'un màxim de 10 línies en la llengua de l'article i, si és possible, també en anglès.

ISSN: 0214-6657

Dipòsit legal: PM 373-1990

Impremta: Politècnica -Troncoso, 3- Tel. 71 26 60- 07001 Palma (Balears)

ÍNDIX

Tema **II Jornades de Fenomenologia**

(1 a 3 de juny de 1989)

Presentación.

9 - 10

Ponències

Heidegger como maestro fenomenológico.

Walter Biemel

13 - 30

Metafísica, técnica y humanismo en Martin Heidegger.

Pedro Cerezo

31 - 63

Heidegger i la modernitat

Eusebi Colomer

65 - 85

El Interpelado.

Jean-Luc Marion

87 - 97

Heidegger y la historia de la filosofía.

Felipe Martínez Marzoa

99 - 111

La fenomenología del mundo de Husserl y Heidegger.

Fernando Montero Moliner

113 - 129

La implicación política de Heidegger.

Otto Pöggeler

131 - 147

Comunicacions

Hermenéutica i projecte al Heidegger d'Identitat i Diferència.

Xavier Antich

151 - 165

Sentit originari i transgressió interpretativa:

Dues fases en la formació de la consciència hermenèutica.

Josep Ma. Bech

167 - 190

La intersubjetividad en Heidegger.

Josep Ma. Coll

191 - 207

Heidegger i Lèvinas.

Josep M. Esquirol i Calaf

209 - 218

Metafísica perennis.

Julia Manzano

219 - 233

Educació i veritat.

Joan-Carles Mèlich

235 - 244

Heidegger i Schelling

Francesc Pereña

245 - 251

Heidegger i el silenci de la cova

Jordi Sales i Coderch

253 - 260

El punt de partida metafísic de Heidegger

Salvi Turró i Tomàs

261 - 276

Ressenyes bibliogràfiques

J. Arana Cañedo-Argüelles: *Apariencia y verdad. Estudio sobre la filosofía de P.L.M. de Maupertuis (1698-1759).*

(G. Amengual)

279 - 280

W. Benjamin: *El origen del drama barroco alemán.*

(Mateu Cabot)

280 - 282

P. Carruthers: *Introducing Persons*

(M. J. Montes)

283 - 286

G. Marini: *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella Filosofia del diritto hegeliana.*

(G. Amengual)

286 - 287

S. Shoemaker y R. Swinburne: *Personal Identity.*

(M. J. Montes)

287 - 290

TEMA

PRESENTACIÓN

Este número doble de TAULA recoge la totalidad de las contribuciones presentadas a las *II Jornades de Fenomenologia* que tuvieron lugar en Palma de Mallorca los días 1, 2 y 3 de junio de 1989, organizadas por la Associació Catalana de Fenomenologia y el Departamento de Filosofía de la Universitat de les Illes Balears. En conmemoración del centenario del nacimiento de Martin Heidegger, las Jornadas estuvieron dedicadas al análisis e interpretación de su pensamiento. En la sesión inaugural se rindió un homenaje al profesor Walter Biemel, gran conocedor del movimiento fenomenológico y editor de varias obras de sus principales representantes, que ya hace muchos años que tiene en Mallorca su segunda residencia. Su conferencia, descripción de la experiencia vivida junto a Heidegger como maestro, abrió las Jornadas y encabeza esta publicación.

En nombre de los organizadores quisiera expresar una vez más nuestro agradecimiento por la colaboración recibida a la Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Educación y Ciencia, a la Conselleria de Cultura, Educació i Esports del Govern Balear, al Col·legi de Doctors i Llicenciats de Balears y a la Caixa de Balears "Sa Nostra".

Juan L. Vermal
Dept. de Filosofia (UIB)

PONÈNCIES

Taula
(UIB) núm. 13-14 1990

HEIDEGGER COMO MAESTRO FENOMENOLOGICO

Walter Biemel
(Aquisgrán, R.F.A.)

Empleando una vieja fórmula, podría decir que la tarea que me he propuesto con este tema es por una parte fácil, por otra difícil. He sufrido este conflicto al intentar desarrollar esta conferencia. Mi intención era transmitir algo de la experiencia vivida en los años de aprendizaje con Heidegger, una experiencia realmente única. Me vino entonces a la mente un pasaje de Flaubert, en *Madame Bovary*, a propósito de la capacidad de expresar el carácter único del amor, "... la parole humaine est comme un chaudron fêlé où nous battons des mélodies à faire danser les ours, quand on voudrait attendrir les étoiles." (Ed. Pléiades, 446). Lo formulado no podía llegar hasta esa experiencia, sólo podía reproducir fragmentos,

trozos del recuerdo, pero no lo inmediatamente vivido, el excitante entusiasmo que entonces experimentamos. Baste esto como introducción.

En lo que sigue quisiera mostrar en qué medida la enseñanza de Heidegger tiene que ver con la fenomenología. En primer lugar intentaré decir algo sobre su modo de dar los cursos, sobre el estilo de sus seminarios. Los dos últimos cursos en los que Heidegger empleó el concepto fenomenología en el título fueron los de 1927, "Problemas fundamentales de la fenomenología" (ed. por von Herrmann) y 1927/28, "Interpretación fenomenológica de la Crítica de la Razón Pura de Kant" (ed. por Ingtraud Görland). Si se tratara aquí de una exposición de la transformación o continuación que hace Heidegger de la fenomenología, habría que comentar especialmente la introducción de los "Problemas fundamentales", su determinación del método fenomenológico por medio de la reducción, construcción y destrucción (T. 24, pág. 31), entendiendo reducción ya no en el sentido de Husserl, como puesta entre paréntesis para dirigir la mirada a la actividad constitutiva del yo, sino en el sentido de trasladar la mirada del ente al ser; habría que comentar que la construcción fenomenológica alude para Heidegger al proyecto desde el cual únicamente resulta accesible el ser, y que con destrucción se refiere al "desmontaje crítico de los conceptos tradicionales que en un primer momento resulta necesario utilizar, en dirección a las fuentes desde donde se generan"(31). Pero éste no es ahora mi tema. Si a pesar de ello tomo de curso "Interpretación fenomenológica de la "Crítica de la Razón Pura" una indicación acerca del término "fenomenológico", lo hago porque en él se vuelve patente un rasgo fundamental que determinará las interpretaciones de Heidegger incluso en la época posterior.

"En primer lugar es preciso saber qué quiere decir comprender una filosofía anterior, y en segundo lugar hace falta tener un conocimiento preliminar de los medios y las vías para adquirir esa comprensión." (GA 25, P. 1).

Heidegger se refiere a las reflexiones kantianas acerca de que la filosofía es una de las preocupaciones humanas originarias. Estas no pierden nunca su cuestionabilidad, vuelven siempre al mismo punto y encuentran "sólo allí su fuerza motriz"(1). En la filosofía no hay progreso,

"... (la filosofía) es la lucha independiente, libre y de principio que mantiene la existencia humana con la oscuridad que continuamente aflora en ella. Y toda clarificación sólo abre nuevos abismos" (2).

A continuación se refiere a la diferenciación que hace Kant entre la elaboración, el esquema de la "ciencia" y su idea, para afirmar luego

que ésta tiene que "explicarse y determinarse de acuerdo con la idea, que se encuentra fundada en la razón misma a partir de la unidad natural de las partes que (el autor) ha reunido", y que el propio autor puede no llegar a tener clara esta idea (Kant, *Kr. r. V.*, B 862, A 834). Referido a la interpretación de Kant,

"tenemos que comprender esa idea, es decir los fragmentos de su determinación dentro de la totalidad, a partir de aquello donde está fundada; tenemos que retroceder hasta el fundamento de la cosa, más allá de lo que resulta visible en la primera descripción" (3).

Esto lleva a la tesis kantiana de comprender a un autor mejor de lo que él mismo se ha comprendido. Se trata de que

"apuntemos a lo que Kant quiso decir y que por lo tanto no nos quedemos en sus descripciones sino que retrocedamos a los fundamentos de lo que quiere decir" (3).

A lo que Heidegger agrega inmediatamente que esa exigencia sólo es pertinente "cuando se esta comprensiblemente ante algo que encierra en sí la posibilidad de ser rastreado hasta sus fundamentos" (4). Se trata de liberar la "fuerza propia" de una filosofía y de darle "la posibilidad de servir de impulso y tener repercusión" (4).

Toda verdadera interpretación es "expresión de la necesidad de la lucha filosófica". Gracias a la interpretación de Kant "toda la filosofía anterior, hasta la antigüedad, aparece bajo una luz nueva, y para la época posterior es el punto de partida de una nueva problemática filosófica" (5).

Lo que aquí Heidegger dice de Kant se aplica en realidad a todas sus interpretaciones, ya se refieran a Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz, Fichte, Schelling, Hegel o Nietzsche. Y lo mismo vale para la exigencia, que aquí formula respecto de Kant, de que "tenemos que tener ojos para ver lo que está en su mirada" (5). No tiene sentido repetir frases kantianas, "tenemos que llegar a decirlas con él y desde la misma perspectiva" (5). Puesto que con la interpretación debíamos "penetrar en la comprensión interna de los problemas", (5s.), todas estas características afectaban a la experiencia inmediata de cualquier oyente. Para citar a Hanna Arendt:

"Técnicamente decisivo era que no se hablaba sobre Platón y se exponía su doctrina de las ideas, sino que durante todo un semestre se iba cuestionando y siguiendo paso a paso un diálogo hasta que ya no se hablaba más una doctrina

milenaria sino sólo una problemática sumamente actual" (*Mon.*, 13).

Dicho sea de paso, espero que pronto se publique por fin su interpretación del *Sofista*, que Heidegger, al recibir los manuscritos, antes de enviarlos a Marbach, calificó como especialmente importante.

Tal como lo formulara Gadamer en la nota introductoria al volumen que pronto aparecerá en conmemoración del centésimo aniversario del nacimiento de Heidegger:

"A quienes han podido conocer a Martin Heidegger cuando era un joven profesor les resulta inolvidable, tal como muchos lo han testimoniado, la plasticidad con la que estaban ante ellos las cosas de las que se hablaba. No hablaba sobre cosas sino que las mostraba. Era una buena tradición fenomenológica... (p. XI).

Este mostrar, este dejar aparecer en su presencia a los grandes pensadores en el análisis de los textos, es un rasgo que Heidegger no perdió a lo largo de toda su vida. Por la crítica de Heidegger a la metafísica existe actualmente cierto peligro de juzgarla despectivamente. Esta no era de ninguna manera su actitud. Con una cierta transformación, ha conservado su significado lo que dijera en uno de sus primeros cursos ("*Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*", t. 61, ed. por Walter Bröcker y Käte Oltmans-Bröcker): "Lo antiguo (histórico) debe comprenderse y apropiarse en su sentido propio y de ninguna otra manera..." (193). Para Heidegger la metafísica es nuestra historia y la comprensión de nuestra historia es indispensable para filosofar. El carácter fenomenológico de su enseñanza lo veo en el hecho de que su esfuerzo iba dirigido a hacer accesible, a poner de manifiesto el acontecer de la metafísica. Se trataba de poner al descubierto la comprensión de ser que determina a la metafísica, y también el límite de esa comprensión, lo que en la interpretación de Nietzsche llamara el rasgo nihilista dentro de la metafísica (*Nietzsche II*, 343).

La fenomenología se convierte para Heidegger en el dejar aparecer el logos de la metafísica. Quien no atraviesa este estadio no puede, en el fondo, comprender a Heidegger. Quien quiera penetrar en el pensamiento de Heidegger sólo podrá hacerlo siguiendo el camino de su interpretación de la metafísica, aventurándose, como él lo requería, en el acontecer de la metafísica. Sólo a través de la comprensión de la metafísica resultarán accesibles su interpretación de la técnica y la transformación de su interpretación del arte, para sólo nombrar dos ámbitos temáticos de su pensamiento posterior.

Con estos comentarios quería exponer algo de la experiencia inmediata que provocaba Heidegger como maestro, pero hasta ahora sólo he esbozado generalidades, aunque quizá haya penetrado algo de lo inmediatamente vivido. Ahora trataré de darle una forma más concreta. El primer curso en el que estuve presente fue la interpretación del Himno al *Ister* de Hölderlin, de cuya edición me hice cargo posteriormente, como expresión de agradecimiento por lo vivido en aquel entonces. Heidegger nos acercaba a la poesía de Hölderlin, iniciaba un diálogo con él, un diálogo en el que se nos integraba a nosotros, los oyentes. Pues las preguntas que Heidegger formulaba se convertían inmediatamente en nuestras preguntas. Heidegger no decreta algo sobre Hölderlin, ni tampoco hace largos comentarios sobre la época de creación del himno, sino que pone en marcha un diálogo cuestionante. Es un diálogo con Hölderlin y al mismo tiempo un diálogo consigo mismo, provocado por lo extraño y sorprendentemente que hay en estos versos. Literalmente son fácilmente comprensibles, pero su sentido permanece oculto. El descubrimiento de ese sentido tiene lugar en la interpretación. Tal como ya se ha dicho, no se trata de decir algo exteriormente sobre la poesía sino de penetrar en ella. Heidegger no quiere exponer lo que él ha encontrado sino mostrar el proceso mismo del encontrar. Las indicaciones siempre repetidas sobre el significado del camino y el hecho mismo de que quisiera que sus obras se comprendieran como caminos no constituyen una afectada humildad sino que son para él realmente lo decisivo. Para nosotros, lo emocionante era poder participar en este proceso de búsqueda y encuentro. En 1942, además de *Ser y Tiempo*, *La esencia del fundamento*, *Qué es metafísica* y *Kant y el problema de la metafísica*, no existía ningún otro texto de Heidegger. Participar en las lecciones era para nosotros participar en el proceso del pensar. De una clase a la siguiente la tensión iba en aumento. Nuestra vida estaba determinada por estas lecciones. (Algo similar tienen que haber experimentado quienes seguían los cursos de Fichte o Schelling).

Al comienzo de cada clase, Heidegger hacía una introducción. En la edición de las obras completas se las señala con el título de "repeticiones" (*Wiederholungen*). En el curso de una discusión acerca del plan de esa edición, al tratarse la cuestión de estas introducciones, uno de los participantes opinó que imprimirlas constituiría un recargamiento inútil. Mi mujer y yo nos opusimos inmediatamente. Heidegger nos dio la razón, expresando que no se trataba de ningún modo de una especie de resumen sino que con frecuencia en estas introducciones se señalaba al mismo tiempo un nuevo nivel que había que alcanzar. Si observamos cuidadosamente las repeticiones, saltará a la vista que no se trata de ninguna manera de una simple recuperación de lo ya dicho, sino que siempre se expresa también algo nuevo. Según mi opinión, la intención fundamental de estas introducciones es la de no dejar que el oyente

participe pasivamente, de no condenarlo a ser un mero oyente, sino darle la posibilidad de continuar el camino emprendido, al recordar, precisamente, lo ya alcanzado y la dirección en que se mueve el preguntar. Este era seguramente uno de los motivos por el que los participantes estaban tan entusiasmados por estas lecciones, que los arrancaban de los cursos corrientes: aquí se veían trasladados al *acontecer* mismo de las lecciones.

Heidegger llegaba a la cátedra con paso sereno, bajo el brazo derecho el texto manuscrito de la clase, con lo que no podía levantar el brazo para el preceptivo saludo hitleriano. Era el único profesor que no comenzaba la clase con él. Abría el texto, hojas Din A 4 plegadas que estaban escritas sólo hasta la mitad, quedando la parte derecha libre, donde solía hacer agregados. Hablaba con una voz baja y vibrante. Era una voz que no tendía a dar un efecto externo sino que daba impresión de concentración. Todo patetismo y retórica quedaban alejados. Sus manos permanecían quietas sobre el manuscrito, que estaba cuidadosamente elaborado. Ninguna palabra quedaba abandonada a la inspiración del momento. Más aún, en sus conferencias, subrayaba el texto con diferentes colores, además de los subrayados normales con tinta de los pasajes importantes, que tenían diferentes significados: el amarillo, por ejemplo, tenía siempre una connotación negativa.

Como ya he dicho, Heidegger se atenia estrictamente a la lectura del manuscrito. Sin embargo, no se tenía la impresión de que estuviera leyendo sino que parecía que estuviera pensando ante testigos. Cada frase era, en efecto, el resultado de un pensar en acción. Durante la lectura, levantaba la vista y dirigía sus grandes ojos oscuros no hacia un lugar cualquiera del espacio sino directamente hacia los oyentes. Cada uno se sentía mirado. Esto producía una fascinación especial.

En este contexto quisiera aludir también al placer que le proporcionaba a Heidegger la lectura en voz alta. Años después, viniendo de Lovaina o Colonia, lo visitábamos con frecuencia en su cabaña y pasábamos veranos en su compañía. Por las noches lo que más le gustaba era leer algo en voz alta, una poesía en dialecto alemánico o un cuento de J. P. Hebel, o quizá algún manuscrito que acababa de terminar.

Heidegger no era un "*causeur*", tampoco buscaba la discusión interminable; lo que le importaba era el recogimiento del pensar en el que vivía. Solía referirse a los paseos que hacía regularmente con Natorp en Marburgo, durante los cuales ninguno de los dos prácticamente hablaba. Natorp apreciaba a Heidegger; gracias a su recomendación había sido nombrado profesor en Marburgo. Heidegger apreciaba la doctrina de las ideas de Natorp, aunque al mismo tiempo criticara el planteo neokantiano de su obra.

Un importante filósofo rumano se quejaba de que se publica demasiado. Decía que debería publicarse poco para educar al lector a una lectura y relectura cuidadosa y concentrada.

El genio pedagógico de Heidegger se mostraba en sus seminarios. El recuerdo de los seminarios se mantiene vivo, la tensión, la excitación, el entusiasmo que experimentábamos en cada sesión; y también la desesperación cuando no podíamos descifrar un texto que teníamos que preparar, o mejor dicho, cuando nos dábamos cuenta de que lo que tomábamos por descifrar no era más que un deletreo balbuceante. ¿Pero cómo se puede ahora transmitir, comunicar ese recuerdo? Habría que tratar de reconstruir una sesión. Para ello habría que tener en cuenta el ritmo del preguntar, de las pausas, la búsqueda a tientas, el súbito destello de una idea, y después las explicaciones de Heidegger cuando veía nuestra desesperación. De pronto se abría el significado de un concepto, su transformación en la historia de la metafísica. Esta historia misma se volvía presente. Ibamos de Hegel a Aristoteles, para volver nuevamente a Kant y a Hegel. El sistema del idealismo trascendental de Schelling se encontraba de pronto ante nosotros. Heidegger no hablaba nunca sobre ellos sino que nos conducía al interior de la tensión de lo pensado, a aquello que movía a ese pensador, al modo en que intentaba aprehender lo que había visto, a las transformaciones que ocurrían gracias a ello dentro de la historia de la metafísica.

En todo esto, para Heidegger se trataba siempre de llevar a los participantes en el seminario a un pensar propio. Detestaba la repetición de lo leído. Tomando como base el texto determinado que teníamos ante nosotros, teníamos que llegar a reproducir el movimiento que tenía lugar en él. Si alguien comenzaba a hacer comentarios eruditos, Heidegger se cogía la barbilla, lo miraba y le decía "Eso me es demasiado complicado, no lo entiendo, ¿no podría exponerlo más claramente"? Y si alguien trataba de hacer una crítica externa, una crítica que se mantiene fuera de lo pensado, podía volverse mordaz: "Trabaje primero cinco años a Hegel antes de comenzar con la crítica". La crítica viene del exterior y lo que Heidegger quería era precisamente introducirnos en el pensamiento de un filósofo. Teníamos que sentir el aliento de ese pensar, lo que con él se ponía al descubierto, teníamos que comprender el espíritu que allí se desarrollaba, ser afectados por él.

Obviamente, para ello sólo se elegían textos en los que ese espíritu estuviera especialmente viviente. Lo que Heidegger requería no sería realizable en una gran parte de lo que hoy figura en los planes docentes, en los que tienen preponderancia las disputas contemporáneas. Podría objetarse inmediatamente que ésta es una actitud elitista respecto de la filosofía. Tenemos que tratar precisamente los problemas y las discusiones actuales, ya que en ellos se muestra el espíritu de la época, o la falta de espíritu de la época, la falta del impulso que movía a pensar a un Kant, un Fichte, un Schelling o un Hegel. Quizá la filosofía sea por su naturaleza elitista, porque lo que en ella se trata no son las preocupaciones y necesidades cotidianas, por más importantes que éstas puedan ser. De lo

que se trata es de la relación del hombre con el ente, de su apertura al ser. Tomando el ejemplo de Descartes, Heidegger mostraba cómo por su intermedio se sentaron las bases para la aprehensión científica del ente y de ese modo las bases para el desarrollo que ha conducido a la técnica actual; cómo la determinación del hombre a partir de él se fue realizando cada vez más desde la voluntad, hasta llegar a la interpretación nietzscheana del ente como voluntad de poder. Ya he dicho al comienzo que es imposible comprender el camino del pensar de Heidegger sin su interpretación de la historia de la metafísica hasta el punto en que llega a su superación.

El primer seminario en el semestre de verano de 1942 estaba destinado a principiantes. Precisamente aquí se mostraba de manera especialmente clara lo que he llamado su genio pedagógico. No suponía en los estudiantes -serían unos ochenta o cien- ningún conocimiento filosófico previo. Lo que sí suponía era que estuvieran dispuestos a pensar por sí mismos. El texto que se comentaba era la obra de Kant, aparecida postumamente, "Sobre los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolf", trabajo que debía responder a una pregunta concurso formulada por la Academia. De él se tienen tres esbozos, de los años 1790 a 1793.

Heidegger nos llevó a plantearnos el sentido de la Ilustración y a comprender que no es un nombre que se le hubiera dado posteriormente a la época, sino que el siglo XVIII se comprendía a sí mismo como Ilustración. Al nombrarse a Wolf se comentó que había popularizado a Leibniz y lo había llevado a una forma escolástica. Es decir, que era más profesor de filosofía que filósofo. Y agregó sonriendo: "como nosotros", y dijo entonces que eso estaba en la historia de la filosofía, pero a ésta la hacían los profesores de filosofía y no los filósofos.

Heidegger nos llevó a comprender cómo la Ilustración se entendía a sí misma. Cómo puede ser tomada en un doble sentido. En primer lugar como un modo de comportamiento humano respecto del mundo y de sí mismo, un modo que quiere llevar todo actuar a una comprensión racional, para lo cual el conocer es también una forma de acción. Y en segundo lugar, la Ilustración en cuanto a su contenido, o sea *materialiter spectata*, que se refiere al mundo ilustrado mismo. Heidegger llevaba a los estudiantes a que se hicieran una imagen de la época, tanto respecto de los acontecimientos históricos como de los inventos técnicos, por ejemplo, de la máquina a vapor. Que el vapor de agua fuera una fuerza era algo que tuvo que ser descubierto. Sólo en el siglo XVII se había descubierto la presión del aire. Comentó lo mucho que se había demorado en dar cuenta del espacio vacío. Recordó cuando Otto von Guericke, alcalde de Magdeburgo, hizo construir una esfera de dos mitades separables, extrajo el aire y mostró como resultaba entonces imposible separarlas. También habló de la construcción del cilindro, que era una condición para la construcción de la máquina de vapor.

Aludo a todo esto para mostrar cómo Heidegger, al comentar un texto filosófico de la época de la Ilustración, por medio del examen de este concepto, enseñaba al mismo tiempo a los estudiantes la totalidad de la época. Aquí también tuvo su lugar, por supuesto un análisis del concepto de razón, no sólo en la época de la Ilustración sino desde el comienzo de la filosofía occidental. Posteriormente abordó las cuatro preguntas kantianas: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me está permitido esperar?, ¿qué es el hombre?. Esto, por supuesto, es una indicación sucinta y superficial. Lo importante para Heidegger era que los estudiantes mismos comenzaran a plantear preguntas. Los inducía a leer lentamente, no sólo oración por oración sino palabra por palabra. Detenerse en cada palabra, rescatar el horizonte significativo corriente de un significado fundamental. Formulado de otro modo: el significado que posee desde nuestro horizonte y el que adquiere a través del contexto en cuestión. También a desarrollar un sentido para rastrear etimologías.

Heidegger no explicaba sino que planteaba continuamente preguntas. Al hacerlo, lo que le importaba no era un saber aprendido en libros, sino si el estudiante era capaz y estaba dispuesto a encontrar algo por sí mismo. Como los estudiantes lógicamente estaban intimidados, ocurría con frecuencia que nadie quisiera hablar. Entonces Heidegger los miraba y reconocía por su reacción quien tenía algo que decir pero no se animaba a hacerlo. Si recibía una respuesta que no lo satisfacía, no se dedicaba de ningún modo a ironizarla, sino que trataba con nuevas preguntas de llevar a el o la estudiante hacia el camino correcto. Nunca más he vuelto a ver un maestro que llevara a la realidad como Heidegger la mayéutica socrática. De este modo, mediante la lectura de este texto de Kant, conseguía conducir a los estudiantes que participaban en el seminario para principiantes hasta la temática de la *Crítica de la razón pura*.

En el primer semestre Heidegger hizo un seminario para estudiantes avanzados. Mientras que en el seminario anterior podía participar cualquiera, en éste había que presentarse personalmente en una entrevista. En aquel entonces había una cierta rivalidad -proveniente aún de la época de Marburgo- entre Nicolai Hartmann y Heidegger. Si llegaba de Berlín algún estudiante de Hartmann, Heidegger le decía que con él se podía aprender mucho. En el caso contrario, es decir si alguien iba de Friburgo a Berlín, el maestro lo recibía con irritación. Probablemente recordando la época de Marburgo, en la que los alumnos de Heidegger acosaban a Hartmann con preguntas y comprometían la marcha de sus seminarios.

Mientras que normalmente en los seminarios se encargan trabajos a los estudiantes, que después se leen y se discuten, lo que para los autores puede ser naturalmente estimulante, pero en los demás suele crear una atmósfera de pasividad, con Heidegger no había que hacer nunca trabajos

de seminario. Pero en cambio, al comienzo de cada sesión le encargaba a algún participante la preparación de un protocolo que se leía al comienzo de la sesión siguiente. De este modo se establecía el nexo entre las diferentes sesiones y se podía partir de lo último que se había tratado. Después de la lectura, Heidegger preguntaba en primer lugar si alguien tenía algún comentario que hacer, y después hacía él mismo sus comentarios. Estos podían referirse a formulaciones equívocas, pero también podían servir para hacer precisiones adicionales, pues advertía inmediatamente donde habían quedado huecos o algo no había sido suficientemente analizado.

Había por supuesto diferentes criterios para hacer estos protocolos, que posteriormente se pasaban a un cuaderno (estos cuadernos se encuentran ahora en el Archivo Heidegger de Marbach). Algunos trataban de reproducir de manera casi taquigráfica el desarrollo de la sesión, de incluir todo lo que se había tratado y discutido, incluso los extravíos a los que podía haber llevado la discusión. Este no era, sin embargo, el sentido del protocolo, sino más bien el de señalar el hilo conductor de la sesión. Aquello que estaba en el punto central del análisis del texto, cuáles eran las dificultades que había que superar, hasta qué punto lo habíamos conseguido. La redacción de un protocolo de este tipo supone un trabajo de reflexión sumamente activo. En la correspondencia con Jaspers, que aparecerá este año (la edición de las cartas de Jaspers corre a cargo de Saner, las de Heidegger a mi cargo), puede verse la importancia que Heidegger daba a los protocolos. Allí le escribe a Jaspers, por ejemplo, que cuando lo visite en Heidelberg llevará los protocolos del seminario sobre la Lógica de Hegel para mostrarle lo que ha podido avanzar.

El seminario para estudiantes avanzados del semestre de verano de 1942 versaba sobre la *Fenomenología del Espíritu*. Eramos alrededor de 15 participantes, entre los que se contaba el helenista Picht. El tema era la introducción de la *Fenomenología*. Para trasladarnos a la dimensión del pensar hegeliano, Heidegger hizo referencia al período del entendimiento pensante, que es el título que le da Hegel a la segunda parte de la filosofía moderna. Leyó el siguiente pasaje:

"Sólo ahora llegamos verdaderamente a la filosofía del nuevo mundo y la iniciamos con Cartesius. Con él penetramos propiamente en una filosofía autónoma, que sabe que proviene de un modo autónomo de la razón y que la autoconsciencia es un momento esencial de lo verdadero. Aquí podemos decir que estamos en casa y, como el navegante después de una larga travesía por el mar, tempestuoso, podemos exclamar 'tierra'..." (XV, 328)

A continuación de lo cual, Heidegger aludió a la siguiente caracterización que hace Hegel en esa misma historia:

"El surgir propio de la filosofía consiste en el aprehenderse libremente el pensamiento a sí mismo y a la naturaleza, y precisamente con ello pensar, concebir la presencia de la racionalidad, la esencia, la ley universal misma." (XV, 269)

Más adelante, siguiendo el curso de la reflexión, citaría también, de la misma página, este otro pasaje:

"Por ello, el principio de la filosofía moderna no es el pensamiento ingenuo sino que tiene ante sí la oposición del pensamiento y la naturaleza. Espíritu y naturaleza, pensar y ser son los lados infinitos de la idea. "

Nos preguntó que nos llamaba la atención en esta frase. Al ver que uno de los participantes empieza a hacer disquisiciones dialécticas, Heidegger le dice: "Aquí no tenemos ninguna maquinaria dialéctica" y previene contra el peligro de ser absorbido por esa maquinaria. Una vez que se tiene el truco de la dialéctica uno cree poder comprender y explicar todo, y en realidad no se comprende nada. Ensayamos nuevas interpretaciones, todas rechazadas por Heidegger. Hasta que planteó la pregunta: "¿Conocen Uds. lados infinitos?" En ese momento nos dimos cuenta de lo inusual de la expresión. Pero por supuesto no se detuvo aquí, sino que mostró que los "lados infinitos" no eran una afirmación sin sentido, arbitrariamente puesta por Hegel. Finito quiere decir uni-lateral, in-finito es la superación de la unilateralidad. Si, por ejemplo, el objeto silla no es tomado como un mero objeto sino que es puesta al mismo tiempo la conciencia pensante, entonces se supera la unilateralidad. El pensamiento de algo y lo objetivo que es pensado no son aprehendidos en su esencia si se los toma de un modo sólo unilateral, finito. De este modo llegamos a comprender que "lados infinitos" no es una expresión tan paradójica como lo parece en un primer momento. A continuación se comentó el concepto "idea", diferenciando la idea hegeliana de la platónica. Apenas comenzar el seminario Heidegger aclaró que de lo que se trataba no era de una exégesis histórica sino de una interpretación y al mismo tiempo una confrontación con la metafísica en general. Por ello, en el curso del seminario se trataron también los libros 7 y 9 de la *Metafísica* de Aristoteles y el *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling, así como también Parménides.

Es imposible reproducir el curso del seminario, nos tenemos que contentar con una concisa caracterización. Heidegger educaba en una lectura microscópica y al mismo tiempo la completaba con una visión

macroscópica de la historia de la metafísica. Aunque en todo un semestre sólo leyéramos diez páginas, la historia estaba presente de un modo mucho más vivo que en cualquier exposición histórica en sentido corriente. Se legaba a establecer un diálogo entre Hegel y Aristóteles, así como entre Hegel y Kant o Schelling. Un cuidado especial ponía en la traducción de conceptos griegos. No aceptaba ninguna de las traducciones existentes de la *Metafísica*. Pero su propia traducción no era simplemente decretada sino que era un resultado de la reflexión sobre el estado de cosas visto por Aristóteles. Llamaba a Aristóteles el primer verdadero fenomenólogo, porque siempre trataba de hacer visible algo y no simplemente de postularlo. La cercanía con Aristóteles ha seguido siendo decisiva para el pensamiento de Heidegger. Su familiaridad con el mundo griego, su pertenencia a él, ha sido una constante en toda su existencia. La razón de que Heidegger, a diferencia de Jaspers, por ejemplo, haya sido tan cauto en el intento de interpretar el mundo chino radica con seguridad en que pensaba que sin conocimiento de la lengua china, sin una comprensión de lo propio del mundo chino, no era posible tener un acceso verdaderamente esclarecedor. Sus intentos con Hsiao, un chino que trabajaba en la edición china de la *Enciclopedia* de Herder, no se prolongaron largo tiempo. Los interrumpió insatisfecho.

De una sesión a otra Heidegger nos daba para leer de una a dos páginas; ya comenté al comienzo cómo tratábamos de comprenderlas y cómo normalmente fracasábamos. En esta microlectura no había comentario alguno que pudiera servir de ayuda y Heidegger se daba cuenta inmediatamente cuando alguien exponía algo leído en otra parte en lugar de algo elaborado por sí mismo. Tampoco a él se lo podía citar: "Lo que yo he escrito ya lo sé, lo que quisiera saber es qué ha encontrado Ud. "Ante un pasaje especialmente difícil del texto dijo de pronto: "¿Oyen la música de este texto?" Quedamos sorprendidos y desconcertados, ¿qué podía tener que ver con la música?. Advirtiéndolo nuestra perplejidad nos dijo "este texto esta compuesto como una fuga de Bach, y nos lo mostró con toda concreción. Entender la estructuración de un texto es indispensable para su comprensión. Esto se aplica también a los propios trabajos de Heidegger. Todos ellos están muy estrictamente articulados, compuestos. A veces no llega a mantener la articulación planeada, como ocurre en *Ser y Tiempo* con la que se expone en el párrafo 8. Pero incluso las obras cortas, como la conferencia "*De la esencia de la verdad*", están muy estrictamente articuladas, detalladamente compuestas. Nos enseñaba a no comenzar con la redacción de un texto antes de ver con claridad su articulación. En esto Heidegger se diferencia de Husserl. Husserl se deja llevar por sus análisis, comienza generalmente con algo conocido, hasta que en un momento se hace una luz, se aprehende una perspectiva nueva. Normalmente la estructuración se hacía después, a veces eran sus asistentes los encargados de realizarla. Como ejemplo puede indicarse el

importante texto de *Experiencia y Juicio*, cuya articulación fue realizada por Landgrebe sobre la base de una serie de manuscritos de diferentes épocas. Si se quisieran comparar los estilos de escritura de Husserl y Heidegger y caracterizarlos musicalmente, encontraríamos en Husserl temas con variaciones (especialmente en los manuscritos de investigación) y en Heidegger la estricta estructura de la fuga.

También para las sesiones de seminario Heidegger se preparaba muy cuidadosamente. Tenía un plan de cómo debían desarrollarse los comentarios, pero no se atenía a él estrictamente. Apenas notaba que algo no había sido entendido, daba explicaciones suplementarias. Pero lo que era decisivo para que fuera una buena sesión era para él la participación de los estudiantes, lo que ellos pudieran contribuir a la aclaración del texto. Criticaba los seminarios en los que de hecho sólo hablaba el profesor. En ese sentido contó una vez que después de un seminario de Husserl, mientras lo acompañaba de vuelta a casa, éste le comentó que la sesión había sido especialmente buena. Heidegger le preguntó "¿En qué sentido?", a lo que Husserl respondió que "por la vivaz participación de los estudiantes". Pero, en realidad, Husserl era el único que había hablado y estaba satisfecho de su exposición, que evidentemente le había salido bien. También me dijo en una oportunidad que no había continuado el seminario sobre Heráclito con Fink porque éste tenía tendencia a monologar. Por supuesto que Heidegger en ciertas ocasiones tenía que hacer disgresiones para exponer conexiones a las que nosotros nunca hubiéramos llegado, pero lo hacía sólo para tendernos un puente, no quería que el seminario se transformara en lo mismo que las lecciones.

También formaba parte de su estilo en los seminarios, de su "técnica", escribir en la pizarra los conceptos fundamentales, no sólo términos griegos, para darles así una presencia especial. Y al comentar su conexión con otros conceptos, los agregaba a su vez en la pizarra, de manera tal que, por así decirlo, la relación se representaba gráficamente. Este tipo de esquemas también aparece con frecuencia en sus notas de trabajo. En la tapa de mi monografía sobre Heidegger aparecida en la editorial Rowohlt se reproduce una fotografía tomada en ocasión del coloquio realizado en la Universidad de Friburgo para celebrar su 70 cumpleaños: allí aparece Heidegger en la cátedra y detrás de él puede verse la pizarra, en la que ha escrito las palabras "certeza" y, debajo, "la verdad del ser".

Quisiera terminar esta exposición comentando un seminario de carácter especial, el realizado en Cérisy-la-Salle en septiembre de 1955. Jean Hyppolite, el conocido estudioso francés de Hegel y traductor de la *Fenomenología del Espíritu*, director de la Ecole Normale Supérieure, que apreciaba mucho a Heidegger, quería invitarlo a dar una conferencia en la École Normale, pero temía manifestaciones de estudiantes izquierdistas y no quería someter a Heidegger a esta situación. Aprovechó entonces la

oportunidad Jean Beaufret y organizó en el castillo de Cérisy-la-Salle, en Normandía, un conocido lugar de congresos, un seminario dirigido por Heidegger. Quisiera nombrar a algunos de los participantes: Gabriel Marcel, Maurice de Gandillac, Paul Ricoeur, Alphonse de Waelhens, Lucien Goldmann, Jean Hersch, Albert Dondeyne y André Wylleman (de Lovaina), Beda Allemann, Kostas Axelos. Fue un seminario en el que profesores se convirtieron en estudiantes. El tema era "¿Qué es eso, la filosofía?" En una reunión con filósofos, evidentemente un tema superfluo. Heidegger mostró que de ningún modo era así. Una dificultad para caracterizarlo como maestro proviene de que hasta ahora he prestado atención especialmente al modo en que impartía sus lecciones y seminarios, pero no a lo dicho, ya que esto hubiera exigido una exposición de su pensamiento. Aunque más no sea en líneas muy generales trataré de completar este aspecto con el recuerdo del seminario de Cérisy. Para entrar en materia citaré el comienzo de la exposición de Heidegger con la que se abriría el seminario:

"El diálogo de estos diez días está colocado bajo el título: "¿Qué es eso, la filosofía?" Con esta pregunta tocamos un tema muy amplio. Por ser amplio queda indeterminado. Por ser indeterminado podemos tratar el tema desde las más diversas perspectivas y en todos los casos acertar en algo. Puesto que en el tratamiento de este amplio tema se entrecruzan todas las opiniones posibles, corremos el peligro de que nuestro diálogo carezca de la necesaria concentración. Por ello tenemos que tratar de determinar la pregunta de modo más exacto. De este modo conducimos el diálogo en una dirección firme. El diálogo es llevado por un camino. He dicho: por un camino. Con ello se concede que por cierto no es el único camino. Incluso debe quedar abierto si el camino hacia el que quisiera señalar es en verdad un camino para plantear y responder la pregunta.

Supongamos sin embargo que pudiéramos encontrar un camino para determinar más exactamente la pregunta; inmediatamente se plantearía una grave objeción contra el tema de nuestro diálogo. Cuando preguntamos "¿Qué es eso, la filosofía?", hablamos sobre la filosofía. Pero el propósito de nuestra pregunta apunta a introducirnos *en* la filosofía, a permanecer en ella, a comportarnos de acuerdo con ella y a 'filosofar'. El camino de nuestro diálogo no sólo tiene que tener entonces una dirección clara, sino que esta dirección nos tiene que ofrecer al mismo tiempo la garantía de que nos movemos *dentro* de la filosofía y no exteriormente a su alrededor.

El camino de nuestro diálogo tiene que ser de un modo y poseer una dirección tal que aquello de lo que trata la filosofía nos afecte y nos toque en nuestra esencia misma."

He citado este comienzo de modo tan extenso porque es aplicable a todos sus seminarios. Heidegger muestra la raíz griega de la filosofía y cómo esa raíz ha determinado toda nuestra historia.

"Occidente y Europa, y sólo ellos, son originariamente filosóficos en lo más íntimo de su proceso histórico. Esto es testimoniado por el surgimiento y el poder de las ciencias. Porque pertenecen a lo más íntimo del proceso histórico occidental-europeo pueden hoy codeterminar el destino del hombre sobre la tierra" (3).

En un pasaje decisivo de esta reflexión, Heidegger señala: "Cuándo la respuesta a la pregunta ¿Qué es eso, la filosofía?" es una respuesta filosofante? ¿Cuándo filosofamos? Evidentemente sólo cuando llegamos a dialogar con los filósofos. Y esto requiere que hablemos detenidamente con ellos aquello de lo que ellos hablan. Este hablar detenidamente con el otro aquello que de modo siempre renovado afecta propiamente como lo mismo de la filosofía, es el hablar, *legein* en el sentido de *dialogesthai*, el hablar como diálogo."

"Nuestro hablar tiene que co-responder a aquello por lo que los filósofos son interpelados"(10). La respuesta a la pregunta "¿Qué es eso, la filosofía?" reza: "Este co-responder al ser del ente, expresamente consumado y allí desplegado y elaborado es la filosofía"(11). El co-responder está al servicio del lenguaje. El lenguaje, en cuanto logos, debe pensarse en lo griegos. Heidegger señalaba que la poesía también estaba al servicio del lenguaje. Por eso en el seminario se leyó e interpretó la poesía de Hölderlin *Festejo de paz*, en primer lugar por parte de Beda Allemann. Se comenzó, sin embargo, con la lectura de un texto de Kant del período precrítico: "Sobre el único argumento posible para la demostración de la existencia de Dios". Se trataba de ver en qué medida tal corresponder resulta en Kant de la exhortación (*Zupruch*) del ser. A la base se encontraban dos propósitos: 1) en que medida Kant corresponde a esta caracterización, 2) qué carácter tiene el diálogo con un filósofo. Se planteó la cuestión de en qué medida la determinación del ser como posición se basa en la proposición, en el juicio como forma básica del pensar.

Heidegger señaló tres puntos que facilitan el diálogo: 1) las preguntas más tontas son las mejores; 2) en estas preguntas hay que dejar de lado los conocimientos filosóficos, y 3) hay que tratar no de argumentar sino de abrir los ojos y los oídos.

De Kant se pasó a Hegel. "Por ello, de lo que se trata en el estudio de la ciencia es de tomar sobre sí el esfuerzo del concepto". (*Fenomenología*

del Espíritu, Glockner, p. 54) Se aclaró el sentido de la esencia del concepto como libertad: el concepto como la idea absoluta, aparecer-a-sí-mismo perfectamente desarrollado del espíritu absoluto. A continuación Heidegger pasó a comentar la proposición especulativa, exponiendo que en la proposición corriente la relación entre sujeto y predicado pasa inadvertida, mientras que en la proposición especulativa la relación es un movimiento vivo, en el sentido de una unidad armónica. Resaltó la diferencia entre la *sophia* originaria, en sentido del *legein to sophon* -en cuanto *hen panta*- en cuanto *homologeîn*, y la tendencia hegeliana hacia el conocimiento del ser del ente en el que la filosofía ya no sería más "amor a la sabiduría" sino verdadero saber. La filosofía de Hegel no es una vuelta a los presocráticos y su *sophia* sino la culminación de la *philosophia*. (A propósito de esto, Heidegger remitió al libro de W. Shultz que acaba de aparecer: *Die Vollendung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*" (La culminación del idealismo en la filosofía del último Schelling).

Era increíble ver la animación que adquirió el diálogo entre filósofos presentes. No faltaron tampoco los ataques a Heidegger, como ejemplo el de Lucien Goldmann, que intentaba reducir la posición de Heidegger en *Ser y Tiempo* a la *Historia y consciencia de clases* de Lukacs, y condenó el compromiso de Heidegger con los nazis. Gabriel Marcel trató de integrar en la filosofía a la tradición judía. Heidegger sostuvo que la idea de la creación es una revelación por la fe y por ello no puede ser el fundamento de una filosofía que se precie de tal. En esta ocasión, Heidegger mostró que no sólo era capaz de dirigir un seminario con estudiantes sino más aún con profesores y que en un seminario es esencial el diálogo y no el monólogo dogmático.

Quisiera hacer aún una referencia a lo expresado por Heidegger en la conclusión de las jornadas. La pregunta de la filosofía, la pregunta de la metafísica, es la pregunta por el ser del ente. Es la pregunta conductora, y "en referencia a esta pregunta conductora -comentó entonces Heidegger- trato desde *Ser y Tiempo* de desarrollar una pregunta que no pregunte por el ser del ente sino por el ser en cuanto ser. En todo este tiempo se trata para mí de desarrollar esa pregunta, la pregunta por el ser mismo. En la medida en que ser es ser del ente, la pregunta por ser mismo equivale a la pregunta por la *diferencia* de ser y ente. La pregunta fundamental del pensar es la pregunta por la diferencia. Esta pregunta por la diferencia presenta una dificultad básica: si la diferencia entre ser y ente debe entenderse como relación. Esto supondría que por una parte está el ser y por otra parte el ente. La relación se basaría en los dos términos de la relación, el ser se convertiría en ente. Hay que mostrar que esta diferencia no es una relación. La diferencia es el ámbito de proveniencia de lo diferenciado." Y continuó desarrollando la necesidad de retroceder aún más allá de la diferenciación entre ser y ente. Una dificultad básica está aquí en saber en qué medida puede aún decirse algo de esta diferencia. La

pregunta fundamental por la diferencia en cuanto diferencia incluye en sí el problema del lenguaje y el decir. Y agregó a continuación: "Lo que quería mostrarles es el esfuerzo de mi pensar por mantenerme en un diálogo constante con la tradición del pensar. Dicho rápidamente: la historia de la metafísica es la historia del olvido de la diferencia, ante lo que hay que tener en cuenta que la palabra "olvido" no tiene un significado negativo. El olvido remite al griego λήθη = ocultamiento como cobijo, preservación. Sólo hay verdad, ἀλήθεια, desocultamiento, en cuanto hay una λήθη. El desocultamiento precisa un ocultamiento. El desocultamiento no elimina el ocultamiento. En el desocultamiento nos es dado en cada caso un claro (*Lichtung*) del ser. Al llegar el ser del ente al desocultamiento, acontece un claro del ser, que es dado, destinado al hombre. Este darse de la manifestación del ser es el destino (*Geschick*) del ser." A esta manifestación del ser la llama Heidegger historia del ser. El concepto de la historia del ser no tiene nada que ver con la historiografía o con el suceder. En relación con el destino del ser, no puede hablarse de un desarrollo causal de la historia. En la medida en que existe una conexión entre las fases de la manifestación, se podría hablar más propiamente de épocas. Época quiere decir: que la patentización del ser se mantiene en sí y al mismo tiempo se revela. Heidegger caracterizó este rasgo general de manera más concreta.

En el comienzo de la filosofía occidental el desocultamiento es lo que le habla originariamente al pensar griego. Una época posterior: la manifestación del ser como ἰδέα. Posteriormente: manifestación del ser como ἐνέργεια. Una manifestación fundamental del ser tiene lugar por la transformación de la ἐνέργεια en el Cristianismo: el ser como *actualitat* en el sentido de *actus purus*. La Edad Media y el pensamiento griego son mutuamente extraños (En el curso de las jornadas Heidegger había señalado cómo Tomás de Aquino había emprendido una reformulación de la Física de Aristóteles que ya no era griega). Otra época es la de la manifestación del ser del ente como objetividad. En el siglo XIX surge una peculiar confusión de dos determinaciones fundamentales: realidad efectiva (*Wirklichkeit*) y objetividad (por ello la cuestión de la realidad del mundo exterior es una confusión).

La pregunta por la diferencia de ser y ente se desarrolla en un continuo diálogo con la historia en cuanto adjudicada por la manifestación del ser. Cuando nosotros contemplamos la historia de la filosofía y las diferentes determinaciones de la esencia de la filosofía, las vemos como un modo del conocimiento y del saber. Heidegger, en cambio, ve la filosofía como un corresponder a la exhortación (*Zuspruch*) del ser del ente; en el fondo está un corresponder que corresponde a la exhortación del ser. En el co-responder (*Ent-sprechen*) y exhortar (*Zu-sprechen*) se menciona dos veces al lenguaje, en el sentido del decir (*Sagen*). Hoy estamos muy alejados de experimentar suficientemente el problema del lenguaje como decir. A lo que Heidegger agregó que sería necesario diferenciar la lógica

de Hegel de una lógica en el sentido del λόγος en cuanto λέγειν originario. En toda la metafísica de Hegel el problema del lenguaje es secundario.

Se podría objetar que todo este pensar está totalmente separado de la realidad tal como la vivimos actualmente. Y que sería una carencia básica que aquí no esté en juego ningún actuar. A esto hay que responder que el pensar no puede ser nunca un obrar en el sentido de la producción de efectos técnicos. Pero en la medida en que el pensar es pensar es también un actuar. Este actuar debe entenderse como un dar la mano, ayudar, preparar. Dar la mano a la manifestación del ser, cobijarla en el lenguaje. Nietzsche decía: los pensamientos más serenos llegan con pies de paloma. No sólo los pensamientos más serenos llegan con serenidad, con más razón aún llega con serenidad el acontecer propio del claro del ser. Todo pensar se mueve en un temple de ánimo fundamental. Podría preguntarse cuál es el que corresponde a nuestro pensar actual. Pero antes volvamos al que caracteriza a la filosofía moderna. Puede decirse que en Descartes la duda sólo es una fase pasajera. Se pasa por alto lo dicho en la conferencia: el temple de la duda es el acuerdo positivo con la certeza como forma determinante de la verdad. Hegel decía: "La verdadera figura en la que existe la verdad sólo puede ser el sistema científico". A lo que Heidegger agregaba: "Si tuviera que decir cual es el temple fundamental de mi pensar nombraría provisoriamente dos momentos:

- 1) Estar abierto al diálogo con la historia del olvido de la diferencia,
- 2) Estar dispuesto para el advenimiento de una transformación del olvido de la diferencia.

El resultado de las jornadas no es un resultado. Más bien, quizá, la sensación de que gracias a los diálogos mantenidos todos nosotros nos vemos llevados a desear que el diálogo comience ahora".

Originalmente pensaba referirme también al seminario que impartiera Heidegger en Zurich por invitación de Medard Boss. Allí podría mostrarse cómo practicaba la fenomenología desde otra perspectiva, por ejemplo en los análisis de la intuición, la representación, el recuerdo o la expectativa. También quería referirme al coloquio realizado al cumplir los setenta años y que estuvo bajo el signo de una reflexión sobre la negatividad en Hegel. Pero todo esto nos llevaría demasiado lejos. Los protocolos de los seminarios de Thor y del seminario de Zähringen han sido publicados y también criticados. Por más precisa que sea la reproducción, es difícil captar la atmósfera viva de estos seminarios. Tampoco yo lo he logrado

Traducción: J. L. Vermal

Taula
(UIB) núm. 13-14 1990

METAFÍSICA, TÉCNICA Y HUMANISMO EN MARTIN HEIDEGGER

Pedro Cerezo

Es bien sabido que "técnica y "humanismo" constituyen para Heidegger, conforme a su consideración histórico/destinal del ser (seinsgeschicklich), los radicales de la "época" moderna. Sin embargo, no faltarían razones para ver en esta ecuación, más que la clave metafísica de la modernidad, un lema de la condición humana. ¿No era éste acaso el sentido del mito de Prometeo, quien en el fuego robado a los dioses entregó a los hombres, según la versión de Esquilo, tanto la habilidad técnica como la confianza en el propio poder?. Prometeo se ha convertido así en el símbolo del "genio creador" y "la libertad",¹ prefigurando la conexión "saber/poder", en que ha solido verse la cifra de la Ilustración. De ahí su valor de paradigma de existencia, que llevará a Sófocles, algo más

avanzada la conciencia secularizadora, a identificar lo humano con la empresa de Prometeo:

"Portentos, muchos hay; pero nada es
más portentoso que el hombre.

...
Lenguaje, pensamiento
tan raudo como el viento,
civilizada disposición aprendió.

...
Nada habrá en el futuro
a lo que sin recursos se encamine.
Tan solo medio de evitar la muerte
no habrá de encontrar" (Antígona, 350-1)²

Desde estos tempranos textos de Occidente, la técnica se dibuja como un "a priori" antropológico, en la medida en que posibilita la realización de la vida humana. Y no es extraño que éste haya sido el punto de vista dominante en la reflexión antropológica: ya sea como un remedio/descarga funcional, que viene a completar, como piensa A. Gehlen, la deficiencia constitutiva del hombre,³ ya sea como un medio de realización de la "pretensión extranatural", según Ortega y Gasset, en que consiste aquél, la técnica nos parece como una condición de posibilidad de lo humano. "He aquí por que -precisa Ortega- el hombre empieza cuando empieza la técnica. La holgura, menor o mayor, que éste le abre en la naturaleza es el alvéolo en que puede alojar su excéntrico ser".⁴ En definitiva, la técnica supone tanto la liberación del reino de la necesidad como la franquía de nuevas posibilidades. Si se entiende por humanismo, de otra parte, la tarea de llevar al hombre a la integridad de su ser, resulta de todo punto inexcusable referirlo a la disposición técnica, en cuanto germen de la razón. Bien es cierto que se trata sólo de un radical de lo humano. Como corrige la versión del *Protagoras* platónico el mito de Prometeo, Zeus se vió obligado, para evitar la destrucción de la raza humana, a añadir a la habilidad técnica, "el pudor y la justicia",⁵ con lo que quedaban completos los radicales de la razón: la técnica/instrumental y la práctica o comunicativa, como se dice hoy.⁶ El humanismo sería, por tanto, tal como se lo concibe en la filosofía ilustrada, el programa teórico/práctico de reconstituir al hombre en la integridad de su razón. Y, por lo tanto, una nueva Antropología crítica.

1. Técnica y Metafísica

Y, sin embargo, esta obvia y razonable consideración antropológico/cultural de la técnica como "un medio instrumental de la acción humana" se vuelve radicalmente problemática cuando se la aborda en clave metafísica. La ecuación técnica y humanismo muestra entonces la turbadora profundidad que lleva en su seno. Ha sido mérito de Heidegger llevar la cuestión de la técnica a este nivel de radicalidad. Cuando afirma que la "esencia" de la técnica no es nada técnico (FT, 5),⁷ ésto es, maquinal o instrumental, pretende superar la citada consideración del fenómeno técnico para situarnos en la verdadera zona de gravedad: su alcance ontológico, es decir, la comprensión de la técnica como una función reveladora del ser. No es que aquella consideración antropológico/instrumental sea incorrecta en lo que concierne al fenómeno técnico, sino que no alcanza su verdad, como precisa Heidegger, (FT, 7) porque no acierta a ver lo que la "hace ser" o lo que la constituye en su condición instrumental como causa pro-ductiva (*poiesis*). En esta perspectiva, la técnica no solo remite al hombre, sino mucho más radicalmente al ser en su verdad. Es algo más y más originario que una simple *hexis* o disposición instrumental del hombre, a lo que parece reducirla casi Aristóteles, ya alejado del primitivo sentido griego. En cuando modo de haberseles con la realidad implica, a su vez, que también la realidad se las ve con ella, se siente concernida por su acción, que la arranca, según Heidegger de la ocultación (*Verbergung*) y la ex-pone en lo des-oculto (*Un-verborgenheit*). Concierne, pues, a la relación ontológica misma (Bezug/Verhältnis) de la ek-sistencia (*Dasein*) con el ser (*Sein*). Ya desde *Sein und Zeit* ha sido propósito de Heidegger rescatar la comprensión del hombre del cerco objetivista o sustancialista de la metafísica. El hombre no puede ser comprendido conceptualmente en una idea (*eidos*), por que en cuanto figura de tiempo es el lugar abierto (*Da-sein*), como una herida o una brecha, por donde irrumpe lo otro de sí. Para saber quién es hay que ponerlo a la luz de esta referencia constitutiva a lo que no es el, lo que en su desbordamiento y exceso permanente le fuerza a ser el ex-puesto, o el "arrojado" (*geworfen*) en su arrojamiento a un poder im-potente (*Überwältigenes*), que no puede domeñar. "La pregunta qué sea el hombre -precisa Heidegger al respecto- tiene que ser planteada en conexión esencial con la pregunta de cómo le va con el ser. La pregunta por el hombre no es en modo alguno antropológica, sino histórica meta-física" (EM, 107).⁸ Y otro tanto cabe decir de la técnica como mera disposición humana. Se comprende que en la *Einphührung in die Metaphysik* interprete Heidegger el coro de la Antígona de Sófocles en un sentido muy ajeno al antropologismo. La insistencia heideggeriana en el acorde final del coro sobre la condición mortal del hombre, que pese a su poder no puede evitar el embate final de la muerte (EM, 121), proyecta una sombra radical sobre

toda versión olímpica del destino humano. La muerte es el límite inexorable, la herida de finitud en que se desfonda toda inmanencia o la marca del "arrojado" a un orden indomeñable. Que el hombre es lo "más inquietante", (como traduce Heidegger, -das *Un-heimlichste*- el "*to deinotaton*" de Sófocles), no significa la excelencia y magnitud de su poder sobre toda criatura, lo que no dejaría de ser una *platitude*, sino su pertenencia a un misterio de violencia, en el que sólo puede mantenerse, según el lenguaje heroico heideggeriano, muy acusado en esta obra, en cuanto emplea violencia y es empleado y forzado (*genötigt*) por el poder (*Gewalt*). En suma, "el hombre es violento (*Gewalttätige*), no sólo fuera de y junto a otros, sino sólo en el sentido de que fundamentalmente necesita (*braucht*) hacer violencia frente a lo super. po ente (*überwältigendes*)" (EM, 15). Recíprocamente, éste necesita también (*für es braucht*) de la violencia del hombre, de la actividad del violento por antonomasia, como "sitio de su manifestación" (*Stätte der Offenhäiet*) (EM, 124). Este misterio de violencia no es más que el Acaecimiento (*Ereignis*) de la verdad ontológica, que apropia a hombre y ser en su radical co-pertenencia. En cuanto tal, la técnica (*techne*) es el modo de este Acaecer: el saber hacer que pone en obra y así trae a la presencia, esto es, a la des-ocultación (*Un-ver-borgenheit*) el ser de la cosa (EM, 122).

En esto consiste precisamente la *poiesis* en cuanto acción causal, en un traer desde lo no-presente a lo presente (*her-vor-bringen*) (FT, 11), en hacer venir o ad-venir a presencia, mostrando algo a la luz de su aspecto (*eidos*) propio, lo que verdaderamente es. Heidegger lleva, pues, a cabo una interpretación aletológica de la *poiesis*: pro-ducir el ser (*ousia*) es tanto como abrirlo o posibilitarlo en su verdad (*aletheia*); en una palabra: alumbrar-lo, en el doble sentido que recoge tan certeramente el término español, que significa tanto "dar a luz" como "mantener a la luz", preservar el aspecto propio de lo que es. He aquí, según Heidegger, la esencia de la técnica, pensada originariamente, es decir, a partir de la experiencia auroral de los griegos. "La técnica pertenece a este traer, a la *poiesis*; es algo poético" (FT, 12), ésto es, originariamente fundante. Pero la fundación por antonomasia para el griego es la *physis*, el ámbito ontológico omniabarcante del advenir a presencia. De ahí que la *poiesis* se inserte en el proceso ontológico de la *physis*. El obrar según y conforme a la naturaleza (*physis*) es en verdad un dejar obrar a la naturaleza, asisténdola en el cumplimiento de su interno dinamismo. No es otro el sentido metafísico de *mimesis*, que no es en modo alguno replica inerte sino acto de desenvolvimiento de las virtualidades operativas de la *physis*.⁹ Como había precisado Aristóteles, "la técnica o bien imita o bien cumple lo que la naturaleza no está en condiciones de realizar" (Física, B, 8, 199 a 15-17). Pero en ambos casos, actúa o pone en obra ya sea para reproducirla en sus funciones o para asistirle en su desarrollo. "Producir (*erwirken*) significa aquí -comenta Heidegger- poner en obra (*ins Werk*

bringen), en lo que, en cuanto apareciente, se muestra el brotar imperante, la *physis*" (EM, 122). La *poiesis* técnica pertenece, por tanto, a la *physis*; se debe a ella y se cumple en ella, respetándola en su mismo hacerle violencia, como un modo de traerla (*her-vor-bringen*) a su cabal manifestación. Y a la recíproca, "también la *physis*, lo que brota desde sí mismo, es un pro-ducir, es *poiesis*. La *physis* es ciertamente *poiesis* en el más alto sentido, pues lo se que hace presente *physei* (por naturaleza) tiene el brote (*Aufbruch*) del producir como traer a la luz" (FT, 11). Entre *physis* y *techne* acontece, pues, en virtud de su vinculación a la *poiesis*, una circularidad trascendental, como ya vió Aristóteles, -"cada una de las dos es pues con vistas a la otra" (*Física*, B, 8, 199 a 15), en un mutuo requerir y necesitar. Si la *physis* reclama a la *techne* para manifestar la envergadura y profundidad de su poder, la *techne* reclama a su vez a la *physis*, o mas bien, se deja tomar por su reclamo y así logra ponerla en obra conforme a lo que es. A la circularidad interna de este reclamo requerimiento es a lo que se llama "*brauchen*", que es tanto un "hacer falta" como un "deberse a".

Un salto ahora a la técnica moderna nos mostraría a vista de pájaro la profunda inversión de perspectivas. Lo específico de la técnica del ingeniero con respecto al artesano no es el simple aumento del poder, ni siquiera la autonomía del trabajo de la máquina, sino el cambio cualitativo de la función de pro-ducir. Ahora se trata de una verdadera construcción de la naturaleza en sus elementos y procesos, en su ser y acontecer, una "naturaleza cibernética", como la llama Félix Duque, reducida a meros "estados internos de un sistema dinámico de transmisiones e interacciones".¹⁰ La producción constituye verdaderamente una actividad inquietante, violenta de desconstrucción de la naturaleza, acorde por lo demás, con los momentos resolutivo y compositivo del método científico de Galileo. "La técnica moderna -comenta Schelsky- se basa en la división analítica del objeto de la acción en sus últimos elementos, que no nos están dados por naturaleza... (y en la consecuente) síntesis de estos elementos según el principio de mayor efectividad".¹¹ El saber/hacer es aquí un saber con-cipiente productivo de la cosa, un saber de intervención en la naturaleza, obligándola a comportarse y comparecer en el curso de una operación (*experimentum*).¹² Esta construcción alcanza, por lo demás, al mismo sujeto, que es también pro-ducido en una exhaustiva objetivación de sus procesos y sistemas de funcionamiento, desde las funciones más elementales hasta la robotización del lenguaje y el pensamiento.

Al franquear este dintel, los papeles entre *physis* y *techne* parecen haberse invertido. La técnica en su forma industrial se muestra como un poder autónomo, directivo, que al modo de la antigua *physis* tiene en sus manos la razón de todo ser, o por usar la expresión de Friedrich Jonas, "encierra en sí la posibilidad de toda realidad".¹³ Repárese en que ésta es

la definición de una condición trascendental, con lo que la técnica se deja ver como un "a priori", no ya antropológico, sino ontológico, pues aporta la condición misma de lo que es. En este sentido, la técnica moderna, aun por modo de inversión, prolonga la función ontológica y aletológica de la *techné* griega. No menos que ella tiene que ver con el alumbramiento de lo que es y la posibilitación de su verdad. Ciertamente que el sentido del producir se ha estrechado con el predominio de la causalidad eficiente, y su destino, no es tanto al poner en obra (*ins Werk bringen*), cuanto al efectuar o alcanzar determinados resultados objetivos. Pero su producto es con ello puesto en el ser (existencia), dis-puesto proyectivamente y por tanto presentado ejecutivamente en su verdad. También en ella acaece el "misterio de violencia", de que habla Heidegger: la relación del poder inquietante (*Un-heimliche*) con lo super-potente (*Überwältigendes*), que configura un nuevo espacio histórico o epocal de des-ocultación. La técnica moderna ejerce violencia en un sentido realmente nuevo y pavoroso: literalmente pone a la naturaleza en aprietos, la somete a una exigencia, la obliga y fuerza, poniéndola bajo las ordenes de un plan y prescribiéndole un determinado rendimiento. A este específico modo de producir des-ocultante lo ha llamado Heidegger "desafío" (*Herausforderung*) (FT, 14), que es a la vez provocación y exigencia, reto a un poder a que de la cara y conjuntamente, apremio a que se ex-ponga en el marco diseñado de la acción. En vez de poner o inscribir la *poiesis* en la *physis*, es la naturaleza la que es puesta o dispuesta por la técnica. El poner, que provoca las energías de la naturaleza, es un exigir (*fordern*) en un doble sentido. Exige en tanto que abre y pone fuera (FT, 15), es decir, en tanto que ex-pone a la naturaleza en el *experimentum* y así la tiene a su dis-posición. El sujeto de la acción técnica se pro-duce a su vez como el demandante (*Besteller*) compulsivo, esto es, forzado, a una sollicitación infinita por integrar el todo del ente bajo un plan. En esta provocación pro-ductiva lo real comparece como estado de dis-puesto (*Bestand*) o disponible, mera existencia efectiva, en tanto que producto de efectuación. La exhaustiva explotación de la realidad por obra de la técnica conduce a la desintegración del objeto (*Gegenstand*) en cuanto tal en lo carente de consistencia (*Gegenstandos*) o constitución, porque solo cuenta como real lo efectivo o efectuable, lo ya dispuesto o siempre disponible en la red de los sistemas operatorios. En cuanto pro-ducto de tal producir (*Herstand*), el ob-jeto (*Gegen-stand*) acaba perdiendo su propia consistencia para devenir en última instancia, al término de su evolución, lo meramente dis-puesto (*Bestand*) y a dis-posición.¹⁴ El propio sujeto demandante no escapa a la provocación. El es también demandado a comportarse como tal sujeto de demanda. "En la misma medida que el ser (*Sein*) es el hombre provocado, esto es, puesto para asegurarse del ente, que le concierne, como lo dispuesto de su planear y calcular e impulsar esta demanda hasta lo imprevisible" (ID, 27).¹⁵

Esta relación ontológica demandante/dispuesto (*Besteller/Bestand*) especifica un modo de des-ocultamiento o una forma del Acaecer de la verdad. Para nombrar este modo, verdadera esencia metafísica de la técnica moderna, ha acuñado Heidegger el término de "*Ge-stell*", el "dispositivo".¹⁶ Como advierte Heidegger, *Ges-tell* designa la totalidad de los modos del poner (*stellen*) técnico (Hz, 265),¹⁷ en tanto que éstos integran un todo almacén, o un sistema operatorio de ajustes y regulaciones. Conviene advertir, sin embargo, que esta totalidad no se refiere al conjunto subjetivo de operaciones del demandante, sino al dis-positivo/armazón, en que se manifiesta lo que es. Según comenta John Loscerbo, "los diversos modos del poner humano han de ser entendidos desde el poner-se (*sich stellen*) o *sich versammeln* del ser".¹⁸ En este sentido, -precisa Heidegger- "*Ge-stell* significa: lo reuniente de aquel poner que pone al hombre, esto es, lo provoca a des-ocultar lo real como lo dispuesto" en el modo del demandar (FT, 20). En verdad es éste, el ser, el que dis-pone porque es el que se envía o des-oculta históricamente en esta vía o figura de verdad, específica del *Ge-stell*. El ser del ente acontece (*ereignet*) o se da (*es gibt*) en la época (Epoche) moderna como el poder de ajustamiento interno entre sujeto y objeto, o más propiamente, entre sujeto demandante y existencia disponible, en un sentido objetivista productivo y en una relación ontológica compulsiva, "la del hombre que se ajusta al mundo -comenta Apel- a la ciencia concebida ontologicamente, y es a su vez ajustado por ella en su autocomprensión".¹⁹ El todo del ente es, pues, integrado, esto es, ensamblado y dispuesto en y por el "dis-positivo almacén". También el hombre, como subraya Heidegger, es puesto en y por el "dis-positivo" en cuanto demandante, y dis-puesto así, no solo como sujeto, sino como término incluso de demanda. El "dis-positivo almacén" hace que tanto el sujeto demandante (*Besteller*) como lo dispuesto (*Bestand*) estén demandados por el juego (*Spiel*) a comparecer y comportarse constrictivamente en los lugares y funciones que le han sido asignados. Ambos estan, pues, regulados y ensamblados por el "*Ges-tell*".

Se comprende, en fin, que el "dis-positivo" (*Ge-stell*) sea un destino (*Ge-schick*), ésto es, un modo histórico/ontológico de destinarse (*sich schicken*) o enviarse el ser al hombre (*Dasein*) y de apropiarse, por tanto, de este en el juego de su des-ocultación. Pero el "destino" así entendido no implica ninguna fatalidad histórica ni mera casualidad azarosa. Con este término pretende Heidegger de nuevo arrancar la comprensión de la técnica al humanismo e historicismo, que sólo ven en ella un evento histórico/cultural, una mera capacidad del hombre para reinterpretarla en el Acaecer mismo de la verdad. En cuanto destino (*Ge-schick*) no es la técnica una acción instrumental al servicio del hombre, y en cierto modo, bajo su control y dirección, no es un "a priori" antropológico, sino histórico/ontológico, en el que se encuentra yecto. En ella y por ella esta ya dis-puesto en lugar de hallarse a su disposición. Y, sin embargo, este

destino co-implica su libertad, porque sólo puede ser alcanzado por un destino aquel ente, al que es posible destinarse porque consiste en estar-abierto y poder acoger. Lo característico, sin embargo, de este destino (*Geschick*) es que de tal modo se encubre a si mismo, tan extrema ha llegado a ser la penuria del ser y tan fuerte y compulsiva la provocación del demandante, que éste la toma como si fuera fruto de su auto-determinación (*Selbstbestimmung*).

1.2.

Ahora bien: si hay una esencia metafísica de la técnica es porque se da igualmente una esencia técnica de la metafísica. La circularidad de esta doble proposición viene a mostrar para Heidegger que técnica y metafísica son una misma cosa; que pertenecen a lo mismo, al mismo destino, que se inicia con la metafísica platónica y se consume en el mundo científico/técnico de la modernidad. Si éste parece acabar con la metafísica es porque en verdad la consume en su realización. "La técnica es la metafísica consumada" (VA, 80 y 87).²⁰ "Final de la filosofía -puntualiza Heidegger en otro momento- significa comienzo de la civilización mundial en cuanto ésta se basa en el pensar del Occidente europeo".²¹ Así, pues, lo que se verifica como mundo científico/técnico ya había comenzado en el primado metafísico de la representación y la conversión de la filosofía en "una técnica de explicación por las causas últimas" (HB, 34).²² Es esta una de las muestras más vigorosas de la exégesis heideggeriana de la tradición metafísica que logra ponerse ésta sobre sus propias espaldas, haciéndole ver la secreta intencionalidad calculadora (*rechnendes Denken*) que inspiraba su pro-yecto.

En cuanto saber fundamental, la metafísica estuvo siempre sostenida por el ingente esfuerzo de dar razón de todo ente. Según advierte Heidegger, Leibniz al formular el principio de razón suficiente (*rationem reddere*) acaba o cierra el "tiempo de incubación" de este principio en la historia de la metafísica (SvG. 100) ²³. En otras palabras, le devuelve a la metafísica la conciencia de su propia tarea, lo que ya estaba en juego desde sus inicios en el platonismo. Si nos atenemos a su comienzo platónico, la exigencia de dar razón fue ejecutada en los tres pasos decisivos de la dialéctica como ascenso a lo incondicionado. En el primero, se trataba de mostrar lo que la cosa era de suyo, en su índole propia o condición de ser, en la unidad de todas sus determinaciones en la "idea" como su *aeterna veritas*. Pero en cuanto referida al todo del ente, la exigencia de dar razón demandaba, en segundo lugar, exponer el orden lógico/ontológico de las ideas en su interna articulación y derivabilidad, la axiomática universal de las formas, que fué el gran empeño del platonismo. Y puesto que el orden implica un principio directivo de integración, que asigna a cada cosa

su lugar y medida, el dar razón exigía, en tercer lugar, aportar la clave de bóveda del sistema, esto es, de la congruencia y conveniencia del todo en cuanto tal en la idea del bien o de lo in-condicionado. El proyecto de dar razón del todo del ente se cerraba en la primordialidad de un ente, como razón suprema del mundo. La Ontología era así, como ha mostrado Heidegger, Onto-teo-logía, al com-poner en una duplicidad de planos (*in zwiefacher Weise*) el todo del ente y el ente supremo (WM 219).²⁴ El Cristianismo radicalizará esta exigencia al poner el orden de la verdad del mundo creado bajo la condición de la *prima veritas* o del *Intellectum ut principium*.²⁵ La unidad de éstos tres pasos aparece inequívocamente en la comprensión leibniziana del principio de razón suficiente, donde se funde la axiomática platónica de las formas con el espíritu de la libertad creadora del cristianismo. "En filosofía -escribía Leibniz es preciso dar razón haciendo conocer de qué manera se ejecutan las cosas por la sabiduría divina, conforme a la noción, es decir, teniendo y haciéndose presente la medida interna de la cosa, su esencia, y conjuntamente, su articulación en un todo inteligible. Dar razón es encontrar la regla de la producción ontológica que lleva a cabo el sujeto absoluto. El conocer originario es también un producir o poner la cosa *ex integra* causa, desde el todo de su determinación en el todo del universo, como plexo de lo componible. De ahí la afirmación leibniziana "*cum Deus calculat, fit mundus*". Como puede advertirse, la técnica del demiurgo platónico ha encontrado, al fin, su mas cabal realización en la logística. En este climax de la autoconciencia metafísica, la Onto-logía se muestra en verdad como una Onto-tecnología.

El resto hay que dejarlo a la obra del principio de inmanencia, que ya se ha puesto en juego en la *mathesis universalis* de Descartes. El se encargará de realizar esta onto-tecnología en el orden de la autoconciencia concipiente. Porque es ésta ahora el lugar del fundamento. Este es requerido para dar cuenta de la verdad objetiva de la proposición. En cuanto ob-jetiva, reside ésta en la con-sistencia del vínculo que hace inherir el predicado en su sujeto. El fundamento tiene así la función de "asegurar lo ante-puesto (*Gegestand*) en su posición (*Stand*)", y alcanza, por tanto, a ser suficiente cuando aporta la "integridad (*Voll-standigkeit*) de las condiciones de su posibilidad (SUG 64), es decir, cuando está asegurada necesariamente su consistencia objetiva. Ahora bien, esta suficiencia es determinada por el sujeto concipiente. El *rationem reddere* es el movimiento que da la razón (*Grund*) del ob-jeto en cuanto lo remite o restituye a la razón (*Vernunft*) por y para la que se hace valer la objetividad. Es, pues, un de-volver (*zurück-geben*) el ob-jeto al su-jeto, como su condición de posibilidad, "devolverlo al hombre, que en el modo del representar judicativo determina los objetos en cuanto tales objetos. Representar es *repraesentare*, -tener algo presente, hacerse presente. Pero ahora, desde Descartes, al que sigue Leibniz y con él todo el pensamiento moderno, el hombre es experimentado "como el yo, que de tal modo se

relaciona con el mundo que presenta a éste en los adecuados enlaces representativos, esto es, en los juicios, y así se lo enfrente como objeto" (SUG 195). Mediante este vuelco por el principio de la inmanencia, es la razón la que se instituye como fundamento. Fundamentar será dar cuenta de este orden objetivo que desde y para sí hace surgir el sujeto; justificarlo en su derecho objetivo en cuanto posibilitado en la razón de lo que es.

Cuando años más tarde rechaza Kant la metafísica racionalista, negando que el *intuitus originarius* sea compatible con las condiciones de nuestra finitud, seguirá pensando este *intuitus* leibnizianamente, en cuanto intuición productora; y a su semejanza, el conocimiento humano quedará definido en función de él; ya que no creador, al modo divino, será al menos, constructor, esto es, proyectará de antemano el espacio trascendental, que posibilita el objeto en tanto que objeto. Con la fórmula kantiana, "sólo se conoce lo que previamente se ha construido",²⁶ se daba la clave de una comprensión tecnológica del mundo, pese a haber sido desgravada de toda pretensión ontológica y reducida expresamente al mundo *qua fenomenon*. Al levantar más tarde el idealismo la inhibición kantiana ante la cosa-en-sí, ésta no será para Hegel más que el desarrollo del poder del concepto que en el curso del mundo llega a ser adecuado consigo y alcanza su ser en sí y para sí. Como escribe en la *Fenomenología*, "el movimiento consistente en hacer brotar la forma de su saber de sí es el trabajo que el espíritu lleva a cabo como historia real".²⁷ En el concepto hegeliano se identifican de nuevo, pero en un sentido inverso al de los griegos, *physis* y *poiesis*. La *techne* conceptual es la producción de la forma de "sí misma (*selbst*) en el seno de la experiencia objetiva del mundo. Pensar es, pues, la auto-generación de lo absoluto, su devenir mundo en sí y para sí.

Se vuelve ahora plenamente inteligible que la técnica sea la misma esencia de la metafísica. La "idea" de perfección leibniziana como "integridad de las condiciones" pervive, como recuerda Heidegger, en el comportamiento científico/técnico. "La perfección descansa en la calculabilidad general de los objetos. La calculabilidad de los objetos presupone la validez ilimitada del principio de razón suficiente. Así determina, pues, el señalado imperio del principio de razón suficiente la esencia de la moderna era técnica" (SvG, 198). El principio de razón suficiente se ha verificado o cumplido exhaustivamente en la construcción científico/técnica del mundo. La onto-teo-logía, en cuanto Ontotecnología, incorpora su pretensión absoluta a la misma sustancia del mundo. En él se ha realizado la razón demiúrgica universal. "Basta sólo una atenta mirada en la era atómica -señala Heidegger- para darse cuenta que si Dios ha muerto, según la sentencia de Nietzsche, al mundo técnico con todo permanece y pone al hombre en general en este cálculo (*Rechnung*), en cuanto todo lo pone en cuenta del principio de razón" (SvG, 170). De ahí

que la técnica no pueda reducirse a un sistema de artefactos o a un régimen de operaciones, que el hombre tiene en su haber, sino a una figura de mundo, o más exactamente, a un modo histórico/ontológico de des-ocultación (*Un-verborgenheit*). La verdad ha llegado a ser el aseguramiento de lo calculable y la vida una instancia de producción y consumo, de demanda y control. Esto propiamente significa "técnica". Con ello comprende este nombre todos los ámbitos de lo real, que componen correspondientemente el todo del ente: la naturaleza objetivada, la cultura gestionada, la política como artefacto y los superconstruidos ideales" (VA, 80); en una palabra, el todo del ente programado y ordenado en el "dispositivo armazón" (*Ge-stell*).

2. Técnica y Humanismo

A través de este rodeo metafísico arroja ahora toda su turbadora profundidad la ecuación técnica y humanismo. El giro inmanentista cartesiano determinó el vuelco de las funciones del *rationem reddere* sobre una nueva instancia: la auto-conciencia. Propiamente, ésta brota o se constituye en el movimiento circular de tener que dar razón del mundo objetivo en referencia exclusiva a sí misma (*autos*), a su razón como subjetividad constituyente. El trascentalismo de la era moderna resulta ser así la versión secularizadora de la praxis creativa del mundo en la razón suprema; la aparición, en suma, de un nuevo lugar, -la inmanencia-, de fundamentación. Como ha escrito Vattimo, "el sujeto afirma su posición central en la historia del pensamiento sólo enmascarándose en las apariencias imaginarias del fundamento".²⁸ Y es que en verdad se trata de un nuevo ídolo de la teología monoteísta, de la razón identificadora y calculadora, que ahora puede poner el mundo en orden porque lo somete a su plan, según su propia medida interna de verdad (el "*anthropos métron*"). Como ya vió Feuerbach en el fin de la modernidad, la Teología ha sido la matriz de la Antropología, su clave secreta de construcción.²⁹ De ahí la doble cara teológico/antropológica de la proposición humanista, que si de un lado reza "Dios ha muerto" (Hegel/Nietzsche), del otro graba la efigie del nuevo ídolo: la autoconciencia como *fundamentum inconscussum veritatis*.

En la tesis cartesiana sobre la auto-conciencia está, pues, la clave del humanismo moderno. Con razón advierte Heidegger que "todo humanismo se funda sobre una metafísica o se convierte en fundamento de la metafísica" (BH, 46), ésto es, o su-pone una naturaleza determinada del hombre en el todo del ser, como *telos* de su formación, o bien pro-pone al hombre en *arché* de la determinación de todo sentido y valor. La "forma" (*Gestalt*) de todo humanismo es, según Heidegger, metafísico/platónica: o regirlo por un *eidos* o erigirlo en el *eidos/métron* de toda realidad; en

definitiva, "ante todo y solo en su círculo buscar por el ser" (VA, 87). Lo característico del humanismo no es, por tanto, una axiología ni una praxis política emancipatoria, sino una metafísica onto-técnica y onto-praxeológica, es decir, una Antropología, por la que el hombre, ya sea como individuo abstracto o como existente concreto, ya sea a título genérico o individual, se considera y actúa como la única medida de lo real.

La nueva posición se ha ganado mediante la progresiva transformación de la categoría de sustancia (*hypokeimenon*), -expresión de la idea griega de fundamento-, en la de sujeto (*sub-iectum*), es decir, en el tránsito del sujeto de inhesión al de constitución, del mero ser permanente/subyacente, en el sentido de la ontología griega de la presencia, al nuevo ser soportable/producente, acto de toda forma objetiva, en la auto-presencia del *cogito*. (Nietzsche II, 297).³⁰ La dinamicidad de este acto se despliega en una triple dimensión, que se irá progresivamente explicitando desde Descartes hasta Hegel/Nietzsche:

a) su trans-itividad o puesta fuera de sí, como otro y en lo otro, auto-objetivando o desplegando enteramente su *entelecheia* o capacidad de dar-se forma.

b) su reflexividad o auto-posición de sí en el seno de todo otro, de modo que no subsista a la postre ningún índice de positividad y exterioridad (heteronomía), pues en el movimiento de su auto-objetivación entra en posesión de sí mismo y se apropia de la envergadura de su poder.

c) su generatividad o auto-reproducción, pues en tanto obra la suerte del mundo el sujeto se pone en obra a sí mismo, realiza la *forma* de sí mismo, como afirmaba Hegel, en la sustancia del mundo.

Pero esta esquemática caracterización indica ya, según Heidegger, que la esencia de este acto es *voluntad*: la acción de darse forma y hacer surgir con ello el mundo de la forma, de autoafirmarse y auto-reproducirse incondicionalmente, pues toda voluntad en su fondo, como ya vieron Hegel y Nietzsche, es siempre deseo de sí misma. El cogito cartesiano -precisa Heidegger- es propiamente *voluntas*, *coagitatio* (Hz, 100), acción de pro-poner algo para dis-poner enteramente de ello. Representar (*vor-stellen*) las cosas es la capacidad del sujeto de hacérselas presentes y tenerlas presentes en su forma ob-jetiva o en su idea, para estar a lo seguro o a lo cierto acerca de su ser. El ser de las cosas no es más que presencia objetiva, esto es, pro-puesta y ante-puesta, configurada activamente por los principios de la *cogitatio*, en orden a su propio aseguramiento. La verdad se reduce con ello a la certidumbre de la mente concipiente, que en su relación al objeto no deja de permanecer siempre

cabe sí mismo, en la interioridad de su acto. No se trata, pues, de tener una imagen del mundo, sino de construir más bien el mundo como imagen (*Bild*), como un sistema (*System*) de representaciones (Hz, 82), organizado por el sujeto con vistas a su propia instalación. El sujeto no se limita a dar cuentas de un orden trascendental del mundo, sino que él mismo pone el mundo en orden, lo somete a un plan y organiza en sistema, lo trama desde su exclusivo y omnimodo interés.

Con todo, el punto decisivo de inflexión en la historia interna de la modernidad lo marca, según Heidegger, la *Monadología* leibniziana. Ya se ha indicado antes cómo en ella se formula por vez primera la conciencia expresa del fundamento (*rationem reddere*), a la par que se rectifica y transforma el concepto de sustancia en el sentido moderno de la subjetividad.³¹ "A través de Leibniz, -aclara Heidegger- todo ente se vuelve de condición subjetiva (*subjektartig*), es decir, un esforzarse en representación (*sich vorstellend-strebend*) y con ello efectivo (*wirk-sam*)", de que partirá el idealismo posterior (N, II, 238). La *vis activa* es ahora expresamente *voluntas*, fuerza que se autoafirma y despliega en su acto de representación y que gana así su realidad efectiva (*Wirklichkeit*) en la medida en que pone en juego la envergadura de su poder.

Se ha sentado así la base metafísica para la posterior eclosión de la subjetividad incondicionada en el espíritu hegeliano o en la voluntad de poder de Nietzsche. Pese a sus diferencias internas, ambas posiciones extremas de la modernidad realizan, a su modo, como trabajo del concepto (Hegel) o como esfuerzo de creación (Nietzsche) el carácter voluntarioso de la subjetividad incondicionada. (N., II, 299).

Se alcanza a comprender así que el humanismo, según la hermenéutica heideggeriana, no sea mas que una "Antropología moral y estética" (Hz, 86), pero no ya en consideración a la doble faz de la voluntad que trabaja y/o juega, sino en cuanto teoría universal de la evaluación en la incondicionada voluntad. Este es el núcleo diamantino en que estriba su firmeza. Como advierte Heidegger, "la Antropología es aquella interpretación del hombre, que ya sabe en el fondo qué es el hombre y por eso nunca puede preguntar por él" (Hz, 103). Este "saber ya siempre de antemano" define la autoreferencia de la conciencia a sí misma como el único lugar, claro y seguro, del fundamento. En cuanto tal, éste es lo ya siempre sabido y con-sabido en cualquier otro saber de objetos. El fundamento constituye la esfera de lo incondicionado e incuestionable, y a su vez, la de lo pro-ponente y vinculante. En esto consistió la experiencia moderna de la libertad. "La tarea metafísica de Descartes -subraya Heidegger- sería la de procurar el fundamento metafísico a la liberación del hombre para su libertad como autodeterminación (*Selbstbestimmung*) consciente de sí misma" (Hz, 99). He aquí la palabra clave del humanismo: auto-determinación. El sujeto se apropia de sí mismo en la medida en que se libera de toda instancia heterónoma y solo se liga a sí mismo en su

resolución de ser. Como tal la subjetividad envuelve un acto absoluto; se entiende a sí misma como la única instancia de la que brotan convenciones e instituciones, valores y obligaciones en un proceso incondicionado. Si nada la de-fine y de-marca desde fuera es que todo se decide en su dentro; es decir, si nada subsiste como su norma, todo existe como su valor. Que el ser es "sentido/valor" significa que ha sido puesto, pro-puesto y dis-puesto por decisión del sujeto con vistas a la satisfacción de su exigencia de ser. Por eso, no es ya algo-en-sí, sino mera función, puro ser para-otro, no cosa, sino útil, categoría suprema, según Hegel, de la Ilustración y el tiempo moderno.³² Y lo supremamente valioso -afirma la ideología humanista- es el hombre, porque es el que hace valer y da valor, haciéndose valer. Dicho en términos heideggerianos, "la voluntad de poder es el fundamento para la necesidad de evaluar y el origen de la posibilidad de la evaluación" (Hz, 213).

Lo que no obsta, en sorprendente ironía, para que sea también valioso en cuanto se vuelve valor en el sistema de la praxis social. Ya lo había advertido Hegel sin asomo alguno de cinismo: "Como al hombre todo le es útil, lo es también él, y su destino consiste asimismo en hacerse un miembro de la tropa de utilidad común y universalmente utilizable... Dondequiera que se encuentre, ocupa el lugar que le corresponde: utiliza a los otros y es utilizado".³³ Es justo reconocer que ya antes Kant, con un sentido de la legalidad interna de la *Selbstbestimmung*, se había esforzado en poner coto a esta explotación universal, instituyendo al *género*, y no al individuo egoísta, en la norma del dominio y usufructo de la tierra.³⁴ Pero en su posterior decurso histórico, el género no será ya "el reino moral de fines", sino la comunidad social, que rige el interés público en el principio último de evaluación.

De ahí la afirmación heideggeriana de que la técnica no es mas que la realización plena y planetaria de la voluntad de poder. Como se ha hecho notar acertadamente, la interpretación heideggeriana de la técnica en el parágrafo 26 de la *Ueberwindung der Metaphysik* está inspirada y apoyada en categorías nietzscheanas.³⁵ La triple caracterización transitiva, reflexiva y reproductiva de la voluntad encuentra en la técnica su actuación incondicionada. Su producir desarrolla la incondicionalidad de un querer, que no encuentra límite alguno, interno o externo, a su ejercicio. Resulta ser así un uso abusivo (*Vernutzung*) de la naturaleza, con vistas al mantenimiento de una relación de dominio (*Steuerung*) y aseguramiento (*Versicherung*) de la propia posición. De otra parte, nunca ha sido más plena la auto-objetivación de la voluntad en sus instrumentos y productos, hasta el punto de lograr una exhaustiva reproducción cibernética de las funciones superiores del hombre, como el pensamiento y el lenguaje, en las que se cifraba el ser mismo del espíritu. Y en fin, la autorreproducción de la voluntad se obra compulsivamente en la autonomización y automatización de la técnica, en un comportamiento erigido en

fin de sí mismo, pues como han demostrado Gehlen y Schelsky, desde otras perspectivas, la lógica de los instrumentos impone su propia ley de desarrollo al mergen de propósitos y fines.³⁶ Se comprende, pues, que según Heidegger el superhombre, que no es mas que la figura (*Gestalt*) del hombre moderno desde la incondicional voluntad de poder (Hz, 232) esté en la técnica, no consista en otra cosa que en esta realización incondicional del querer en virtud de la planificación y explotación, una fórmula de dominio planetario, que ya no encuentra límites naturales ni sobrenaturales a su actuación, porque se ha erigido en naturaleza y dios. El sujeto se impone (*durchsetzen*) y se hace prevalecer como voluntad de dominio y solicitud infinita. Su demanda no tiene término, porque en verdad sólo está interesada en la reproducción de sí misma como voluntad de poder. A la par que se acrecen sus medios, por internalización instrumental de sus propios logros, aumenta la presión compulsiva a más poder. La misma objetivación cibernética representa la voluntad compulsiva, reduplicativa y multiplicativa hasta el infinito.

Pero el círculo de la voluntad de poder se vuelve, en virtud de su dinámica interna, el círculo fatídico de la im-potencia o de una exigencia que nunca alcanza su cumplida satisfacción. Surge así, paradójicamente, en el seno de la abundancia, la "organización de la penuria" ("*die Organisation des Mangels*" (VA, 95)) como la ha llamado Heidegger con acierto. Se produce para consumir y tener que producir de nuevo; se satisfacen las necesidades y a la par se generan otras nuevas en una progresión infinita. Se persigue la novedad a toda costa pero solo se consigue incrementar lo viejo, en virtud del abuso consumista o del des-uso implacable. Paradójicamente, la era de la innovación y del culto a lo nuevo ha poblado el planeta de basureros y cementerios, gigantescos depósitos de inmundicias y residuos. Se produce para la saciedad, pero se genera de hecho la escasez, una cultura de explotación y consumo, que está esquilmando la tierra.

Y, sin embargo, no es esta penuria para Heidegger lo decisivo. En ella se anuncia el sentido ontológico profundo de la falta, como "vacío del ser" ("*die Leere des Seins*" (VA, 95));³⁷ penuria de la extrema sustracción del ser en su verdad, que la técnica no puede experimentar en cuanto tal vacío ontológico, pero la mantiene con todo en la actitud compulsiva del continuo echar en falta y tener que remediar la falta en un proceso inacabable. La técnica se produce, pues, según Heidegger, en el abandono del ser (*Seinsverlassenheit*), en el tiempo de su sustracción (*Entzug*) radical, que en vano trata ella de suplir con la cultura en el doble sentido del genitivo objetivo y subjetivo, porque no se trata de una acción que se ejerce sobre algo, sino que mas bien se sufre en un destino (*Ge-schick*), que escapa a nuestro propio control.

A lo sobre/humano, pues, de la técnica pertenece también como su envés ineliminable, lo infra-humano de una situación, en la que el sujeto

acaba convertido en material disponible (*Bestand*) o materia prima (*Rohstoff*) del proceso de producción (Hz, 267). El propio demandante (*Besteller*) queda así dispuesto en el dispositivo (*Ge-stell*) como objeto de demanda y planificación. Como ha visto lúcidamente Heidegger, "son consecuencias necesarias de la técnica la ciencia moderna y el Estado totalitario" (Hz, 267), es decir, la planificación investigadora y la administración universal. Sería ingenuo ver aquí tan solo una legitimación ideológica del Estado panburocrático moderno en virtud de la eficacia del principio científico/técnico. Para Heidegger se trata, más radicalmente, de un mismo destino (*Ge-schick*), del cumplimiento de una misma figura ontológica del mundo, que busca mediante el plan y la ordenación el aseguramiento y incremento de su poder. De ahí, "la necesidad de conducción (*Führung*" (VA, 93)), exigida por la constante demanda del sistema de un cálculo abarcante planificador. Y es que cuando el principio del cálculo se autonomiza y automatiza se vuelve impulsivo y totalitario como un instinto (VA., 94). Tecnocracia y burocracia, ingeniería social y pedagogía subliminal, técnicas de organización y técnicas de modificación de conducta son otras tantas formas de un destino, que genera irremediabilmente una sociedad uniforme y cosificada.³⁸ La ecuación técnica y humanismo arroja ahora toda su turbadora ambigüedad: nunca ha estado el hombre más en manos de sí mismo ni más próximo al sueño humanista de auto-producir su propia subjetividad, pero nunca se ha sentido, a la vez más extraño a sí mismo, mas en poder de un destino, que no puede conjurar.

3. Técnica y Nihilismo

A menudo se tiende a calificar esta grave situación de crisis del humanismo, atribuyéndosela a la ingerencia excesiva de la técnica en el orden humano, sin advertir que, conforme al planteamiento de Heidegger, el llamado peligro técnico no es mas que la consecuencia extrema y necesaria, como ha escrito Vattimo, de la premisa humanista.³⁹ De ahí que resulten tan superficiales y externas las lecturas apocalípticas de este peligro. De ordinario suele verse en él la posibilidad del holocausto nuclear o la catástrofe ecológica irreversible, o bien, en el orden político, la estabilización inercial, de las instituciones burocráticas del Estado de la administración omnímoda. Pero entendido a la luz del destino (*Geschick*) ontológico, el peligro no es algo externo, que a modo de una contingencia histórica pudiera sobrevenirle al hombre e incluso acabar con él. Lo terrorífico no está tampoco en que el hombre no puede controlar algún día el fenómeno técnico o se le escape, como advierte Schelsky, en virtud de la automatización de los medios, el plan global de sus transformaciones.⁴⁰ Como subraya Heidegger, el peligro ya ha alcanzado al hombre; reside en

el advenimiento del superhombre, en la "incondicionalidad del mero querer en el sentido del premeditado imponerse en todo" (Hz, 271).

La hermenéutica heideggeriana mantiene aquí su coherencia interna: si la esencia de la técnica no es algo técnico, tampoco puede reducirse el peligro al evento de una posibilidad amenazante. "El peligro no es la técnica" (FT, 27) sino la esencia de la técnica en cuanto "dispositivo/armazón" (*Ge-stell*). El peligro por autonomasia, el peligro en cuanto peligro "consiste, pues, como precisa Heidegger -en la amenaza que concierne al hombre en su relación al ser" (Hz, 273), esto es, en la enajenación de la ex-sistencia por su desarraigo de la verdad del ser. El peligro adviene, por tanto, del destino (*Geschick*) del ser o del acontecer de su verdad (des-ocultación), que en tanto que se rehusa al *Da-sein* en la civilización científico-técnica, no le deja reconocer lo que se le escapa ni cae en la cuenta de lo que "hace falta" (*Brauch*) en su cumplimiento. El peligro es, pues del ser (genitivo subjetivo) en su auto-ocultación no advertida y su retracción olvidada. En una palabra, el abandono del ser (*Seinsverlassenheit*) -en el doble valor del genitivo-constituye el peligro en cuanto tal. "Este se oculta en el abismo (*Abgrund*) para todo ente" (Hz), y por eso sólo puede ser entrevisto, como apunta Heidegger, en la experiencia que del abismo hace el mortal. En el desafío (*Heraus forderung*) técnico se encubre de tal modo el ser y se desfigura hasta tal punto su verdad como lo meramente dis-puesto o disponible (*Bestand*) que al sujeto demandante (*Bestellender*) se le oculta su relación esencial de pertenencia al ser, lo que hace falta (*Brauch*) para el ad-venimiento de su verdad.⁴¹ La re-presentación objetivadora (*Vor-stellung*) de la verdad del ser. No sólo acontece un estrechamiento positivista del campo de la presencia, sino conjuntamente su abatimiento al orden de lo meramente disponible. Y en la medida en que el superhombre, en su arrogancia, no se apercibe de la pérdida o abandono del ser, persiste e insiste cada vez mas en lo así dispuesto y en-tramado, y con ello en la errancia (*Irrnis*) indefinida en la no-verdad (*Un-wahrheit*). "El imperio de *Ge-stell* -escribe Heidegger- amenaza con la posibilidad de que le pudiera ser rehusado al hombre el ingreso en un des-ocultar más originario, y con ello experimentar la asistencia de una más originaria verdad" (FT, 28). La insistencia en lo efectivo calculable y el ajuste compulsivo al universo científico/técnico de lo disponible son los rasgos característicos de una ex-sistencia des-pedida (*im Abschied*), separada de su arraigo esencial, y escindida en el desgarrón de todos los dualismos imaginables. No sólo "des-pedida de" (*Abschied von*), sino "des-pedida en contra" (*ein Abschied gegen*) (Hz, 271), contra sí misma, en el olvido de su pertenencia a la verdad ontológica, y consecuentemente, contra el todo del ente, sometido al oscurecimiento de su propia verdad. Una existencia uni-forme y uni-dimensional, según la ha caracterizado H- Marcuse, cosificada en su mismo empeño por dominar el mundo de las cosas.

No han sido los expertos, sino los poetas los que han alcanzado a ver esta errancia de una humanidad sin patria (*Heimatlosigkeit*), sin suelo nutricio de arraigo y sustentación, en una noche inacabable en la que los dioses han huido, como había profetizado Rilke, y ni siquiera queda el rastro de su marcha (Hz, 248). "Esta ausencia de patria así pensada descansa en el abandono del ser (*Seinsverlassenheit*) del ente. Es el signo del olvido del ser" (HB, 96). En tanto que pertenece al destino (*Geschick*) de la metafísica, en la técnica acontece un nihilismo más radical del que había sospechado Nietzsche. Ya en la *Einführung in die Metaphysik* se había referido Heidegger en tonos cuasi proféticos a la perversión demoníaca del espíritu por el principio del cálculo (EM, 35-36). Lo que estaba allí en juego era precisamente el encubrimiento de la relación originaria del *Dasein* con la verdad del ser, "A fin de cuentas, Nietzsche habría tenido toda la razón de su parte cuando denominó a un concepto supremo, tal como es del ser, el último humo de la realidad evaporada" (EM, 27). Y en *Holzwege* sitúa a Nietzsche en la consumación de aquel nihilismo, según el cual "con el ser no hay nada" (Hz, 239) que hacer ni pensar; se ha vuelto en nada, disuelto en el polvo de los hechos y en los estados de los sistemas cibernéticos. La reducción nietzscheana del ser a valor, a mero punto de vista de la voluntad de poder con vistas a su reproducción, -consecuencia, a su vez, de la primera reducción moderna del ser a "imagen" (*Bild*) por obra del cartesianismo-, expresa, según Heidegger, el nihilismo inherente a toda la historia de la metafísica, desde la identificación platónica del ser con la "idea" hasta su definitiva reducción técnica a lo que esta dis-puesto o disponible. Y, sin embargo, "todo funciona". Esto es precisamente lo inhóspito -replica Heidegger a su entrevistador del "*Spiegel*"-, que todo funciona y el funcionamiento lleva a más funcionamiento y que la técnica arranca al hombre de la tierra cada vez más y lo desarraiga".⁴² El nihilismo se encubre a sí mismo en la glorificación del sistema y el triunfo del superhombre. Su penuria (*Not*) es precisamente su "ausencia de penuria" (*Not-losigkeit*), el encubrimiento de su propio vacío-de-ser en la exuberancia de lo disponible y lo ya dispuesto y la invasión de lo nuevo y lo por llegar. No se advierte entonces "lo que hace falta (*Brauch*), a saber, el reconocimiento del hombre como medio indispensable en el destino (*Geschick*) de la des-ocultación (*Un-verborgenheit*).

La llamada crisis del humanismo no es, pues, a causa de la técnica, como si de una amenaza externa se tratase o una violencia contra los valores humanos, sino en virtud de la misma esencia humanística de la técnica, porque no es más que el peligro inherente a la posición moderna, por la que la subjetividad evaluadora y calculadora se ha instituido en fundamento de la realidad. De ahí el contrasentido, según Heidegger, de esperar remedios técnicos u orientaciones éticas para salir de la crisis (ID, 33 y FT, 34). ¿De qué serviría el control de la planificación, si como señala

Schelsky, lo específico de la crisis es la imposibilidad de preconcebir el plan de las transformaciones del sistema?. ¿Cómo controlar, por otra parte, un sistema de productividad que está basado en el culto a lo nuevo y la creencia en un progreso indefinido? ¿Cómo contener el consumo si el sistema sólo funciona sobre la base de la producción de "necesidades"? Si el peligro no es, en esencia, algo "técnico/instrumental" está de más plantear en términos meramente técnicos la salida de la crisis. Más aún: esta se acrece con la convicción de que "el producir técnico pone el mundo en orden", pues, como comenta Ruggerini, "esta ideología humanística del poder no hace más que consolidar el dominio de la técnica y por tanto intensificar el peligro".⁴³

¿Cabe abrigar más esperanzas en una educación ética responsable que sepa estar a la altura del envite?. ¿Podría neutralizarse el *daimon* de la técnica con el otro *daimon* de la formación moral?. Pero aquí de nuevo el humanismo denuncia, según Heidegger, su límite infranqueable, pues su ética no consiste en otra cosa que en la exaltación del poder. ¿Qué sentido tendría un autocontrol del incondicionada querer?. Que el hombre se hace a sí mismo, determina su propio destino es el artífice responsable de su propia felicidad, son otras tantas afirmaciones en que se expresa la voluntad de voluntad. ¿Dónde hallar un quicio moral para una voluntad que ha reducido toda instancia ética a valor o mero punto de vista de la subjetividad?. La pretendida alternativa humanística no repara en que a la técnica le es consustancial el humanismo, y que la una y el otro son dos caras del mismo destino (*Geschick*) de la metafísica. De ahí que sea empresa vana pretender mejorar el sujeto, pues el sistema tiene su propia subjetividad incorporada, automatizada, su ley de desarrollo e imposición.

Una nueva orientación solo puede venir de la vivencia extrema de la penuria (*Not*), cuando se mira al fondo de lo que es (*Einblick in das, was ist*) (K, 44).⁴⁴ La penuria no significa aquí una mera constricción o insuficiencia subjetiva, sino que pertenece a ese mismo fondo. Acorde con la doble significación del lenguaje heideggeriano en cuanto concierne al todo de la relación (*Bezug*) ser/hombre, la penuria indica tanto la necesidad que el *Dasein* tiene del ser en cuanto ex-sistencia o apertura a su verdad, como la que el ser mismo tiene del *Dasein* como su medio de revelación. La penuria es, pues, la experiencia de "lo que hace falta" y lo que se echa en falta, del mutuo necesitar (*brauchen*) de la apropiación (*Er-eignis*). Pero si la penuria extrema extrema del mundo científico/técnico es precisamente ausencia de penuria (*Notlosigkeit*), -narcisismo humanista y orgullo tecnológico-, ¿cómo podrá reconocerse en cuanto vacío-de-ser?" ¿Cómo tan profundo penuria -pregunta Michel Haar-, que no solamente se ignora sino que se complace en ella misma podrá nunca girar?. La vuelta (*Kehre*) depende a la vez de un "favor" del ser y de una "conversión" del hombre. Solo el ser es capaz de destinar un día la metamorfosis de su última época. Sólo el ser es capaz de otorgar lo que Heidegger llama

también la gracia (*Huld*) de responder a su llamada. Pero sólo el pensamiento puede reconducir la ausencia de penuria. (*Not*) la penuria que es el pensamiento puede "ver" el ser allí donde esta más oculto y olvidado, en la esencia misma de la técnica".⁴⁵ Se precisa, pues, de la experiencia consumada del nihilismo de la metafísica, para que el pensar, que marcha a su través, pueda descubrir el fondo abisal (*Grund/Abgrund*), que la habita, y con ello la posibilidad de su des-fundamiento. En cuanto consumación de la metafísica, el mundo científico/técnico constituye el tiempo extremo de la penuria (*dürftige Zeit*), en que la profundidad y amplitud de la carencia, traspasada por el pensamiento, fermentan la necesidad (*Notwendigkeit*) del viraje (*Wende*). Pero si la fuerza de la necesidad ayuda a ver, sólo alcanza a ver el arrojamiento del pensar, que ha cruzado la noche del nihilismo, y desde ella aguarda el "otro comienzo" (*anderer Anfang*) "En tanto no experimentamos pensando lo que es -nos advierte Heidegger- no podemos pertenecer jamás a lo que será" (K, 46). Entonces, de repente, como en un relampago, se deja ver el vacío que se ignora a sí mismo, y que la metafísica deja siempre a sus espaldas, porque es su condición de posibilidad. "Lo que hace falta" (*Brauch*) se muestra a su luz en la falta o penuria (*Not*), en la conciencia del vacío-de-ser, como el apremio de su llamada y la exigencia de su retorno. Pues "donde está el peligro -recuerda Heidegger, citando a Hölderlin- crece también lo salvador" (FT, 28). La posibilidad de la vuelta se abre, pues, en la misma entraña del peligro, allí donde es posible reconocer en el mundo científico/técnico, pensado metafísicamente, el "misterio de su esencia" (FT, 28), es decir, la sustracción o reserva del ser, que lo constituye en cuanto tal. "La vuelta del peligro acaece repentinamente -asegura Heidegger-. En la vuelta se enciende de súbito la iluminación (*Lichtung*) de la esencia del ser. Este repentino iluminarse es un relampaguear" (FT, 43), la mirada que se adentra en el fondo de lo que es" (*Einblick in das was, ist*).

Si bien se repara, en esto consiste al acaecer de la verdad ontológica como ad-venimiento a presencia. Muy enigmáticamente ha señalado Heidegger que "el destino (*Geschick*) de la des-ocultación (*Entbergung*) es en sí no cualquier peligro, sino el peligro" (*die Gefahr*) (FT, 26). Y es que la raíz de todo peligro, como bien advierte Ruggenini, "está en la misma esencia manifestativa del ser".⁴⁶ Este, en su ad-venir a presencia, en su destinar-se como mundo histórico, encubre su propio don. Hay, pues, una esencial duplicidad (*Zweideutigkeit*) en el acaecer de la verdad, pues el advenir a presencia, en cuanto movimiento de posibilidad de lo que se presenta desde lo no-presente y por mor de lo no-presente, es un poner-se o manifestar-se que se reserva o sustrae en su propio fundamento. A este fondo de no-verdad (*Un-wahrheit*), en cuanto fundamentoposibilitante de la presencia, ha llamado Heidegger con una terminología que denuncia a las claras su pertenencia a la tradición

místico/especulativa de San Agustín a Boehme, "el misterio" (*das Geheimnis*) (WW, 19), la latencia o reserva in-agotable en el corazón mismo de la verdad, y, puesto que la técnica es un modo de des-ocultación, la figura extrema de la conciencia re-presentativa (*Vor-stellung*) de la metafísica, ella "es dúplice en un alto sentido" (*in einem hohen Sinne zweideutig*) (FT, 33). Al presentar el ser del ente como lo meramente dispuesto o disponible permite experimentar lo sustrayente en su pavorosa y peligrosa amplitud. En el "dis-positivo armazón" (*Ge-stell*), como constelación epocal, obra también el movimiento des-ocultación/ocultación (*Entbergung/Verbergung*) del Acaecer (*Ereignis*) de la verdad. De ahí que desde el fondo del peligro, que es el ad-venimiento a presencia, se abra la doble posibilidad de lo que está en camino (*unterwegs*): o proseguir insistiendo en la errancia de lo dispuesto o penetrar más originariamente en la esencia del des-ocultar. Como comenta certeramente Ruggenini, "esta segunda posibilidad no es de algo nuevo sino del ser mismo en cuanto nuevo comienzo o por-venir".⁴⁷

4. Sobre-ponerse (*verwinden*) a la técnica

La vuelta (*Kehre*) es el viraje ontológico que cancela la des-pedida (*Ab-schied*), en que se encuentra el hombre con respecto a la verdad del ser. Pero, en tanto que esta separación acontece como una escisión interior al ser mismo, (en el proceso de su des-ocultación), de-clinado de sí y vuelto contra (*gegen*) sí en la constelación del *Ges-tell*, la vuelta o retorno constituye el volver-se (*sich kehren*) del ser hacia su verdad. Pensada ontológicamente, no significa sólo la vuelta del hombre al ser, desde su apartamiento en la edad de la técnica, sino la vuelta o con-versión (*Ein-kehr*) del ser a sí mismo desde la a-versión (*Ab-kehr*) o de-clinación de su verdad, por reducción de ésta, -la verdad ontológica-, al orden de lo presente/objetivable/disponible (FT, 40). El ser se re-cobra, pues, de su olvido en el movimiento en que el hombre (*Da-sein*) cobra conciencia o cae en la cuenta del peligro (*Gefahr*) en tanto que peligro, desde la extrema posición de su extrañamiento ontológico. En definitiva, la vuelta (*Kehre*) es tanto una preservación del ser en su verdad, -*Wahrnis*, como la llama Heidegger (K, 41)-, como de la esencia del hombre en su asentamiento en lo propio y propicio de su relación (*Ver-hältnis*) esencial al ser.⁴⁸

Y, puesto que el olvido del ser determina la historia de la metafísica, la vuelta tiene que des-andar el camino o volverlo a andar, aventurando el paso atrás (*der Schritt zurück*), que recupere la memoria del origen (*Ur-sprung*). Esta vuelta, sin embargo, no se lleva a cabo en el camino de la reflexión de la auto-conciencia concipiente. También la *Aufhebung* hegeliana se mueve hacia la consumación de la metafísica en la tesis del ser como auto-presencia o auto-generación en el Concepto.

Pero, en contra, justamente de Hegel, se trata ahora de un tránsito (*uebergang*) o paso a través de la metafísica (*Durch-gang*) hacia la dimensión de la verdad ontológica, que ha sido encubierta en su ad-venir a la presencia óntica (VM, 45). De ahí que no tenga la figura del recuerdo que interioriza (*Er-innerung*) las etapas precedentes, sino la memoria (*An-denken*) que se debe a lo que da que pensar. Frente a la autoconciencia hegeliana, como forma reflexiva de la presencia, el paso atrás aspira a abrirse a la diferencia ontológica (ser/ente), (VM, 46), que ha sido domeñada y olvidada en el pensamiento totalitario de la identidad. Tampoco se trata de una superación (*Überwindung*) de la metafísica, como si hubiera que abandonar un camino de errancia inaceptable. Como ha advertido Heidegger en *Brief ueber den Humanismus*, "el pensamiento no supera (*überwindet*) la metafísica, en tanto que, remontándola todavía más alto, la sobrepasa (*übersteigt*) y conserva superada (*aufhebt*) hacia no se sabe adónde, sino en cuanto que retrosciende (*zurücksteigt*) a la cercanía (*Nähe*) de lo más cercano" (BH, 132), es decir, redesciende a su fundamento (*Grund*). Propiamente hablando, no se trata de una superación (*Ueberwindung*) que dejase atrás lo así superado, sino de un "sobreponerse a y reponerse de" (*Verwinden*) de la metafísica, como de una enfermedad o de un dolor (K, 38).⁴⁹ Tal sobre-posición (*Verwindung*) cuenta con la experiencia de la metafísica, y lejos de abandonarla, se mueve en ella y contra ella, en su propio ámbito; en este sentido la re-pite (*Wiederholung*), no de un modo dogmático e inerte, sino reapropiándose de la más oculta posibilidad de su comienzo (*Anfang*). Si, pues, la conciencia representativa (*Vor-stellung*) de la metafísica se ha vuelto desfiguración (*Ver-stellung*) de la verdad ontológica en el "dispositivo/armazón" (*Ge-stell*), el sobreponerse a la técnica, en cuanto consumación de la metafísica, ha de consistir en un remitir a y remitirse de la metafísica, hasta caer en la cuenta de aquella re-ferencia al ser y su verdad, que ha caído en el olvido. Claro está que no para recuperar lo perdido, como quien repara pérdidas, pues el ser mismo, en cuanto a priori histórico/ontológico de manifestación, nunca se hace presente a sí mismo, sino para señalar en la dirección de lo que se sus-trae *sich entzieht* como condición de su ad-venir a presencia. Sólo mediante esta "*Verwindung*" el pensar advierte o toma conciencia de la relatividad de los modos históricos (*An-wesungen*) del advenir a presencia y deja abierta, a la vez, la historia futura de su verdad. En este sentido, como ha notado Vattimo, el sobre-ponerse a la metafísica es afín al planteamiento crítico nietzscheano. "También para él, como para Nietzsche, el pensamiento no tiene ningún objeto propio, si no es el errar incierto de la metafísica; el pensamiento rememora en una actitud que repite y prosigue lo repetido".⁵⁰ Sí. Pero la repetición -conviene advertir- es también réplica, como se aseguraba en *Sein und Zeit* (Suz, 386),⁵¹ y, por tanto, apropiación más originaria del ámbito de la metafísica. La vuelta al fundamento de la metafísica, como se define en

Was ist Metaphysik?, equivale a una re-versión de la misma, que le permite encarar aquello que ésta tenía a sus espaldas y cavar más hondo su fundamento (WM?, 9). No pretende, pues, alcanzar una posición previa a la metafísica sin saltar fuera de su ámbito, sino el re-memorar pensante de su camino, para advertir aquello que la pone en camino y que en su envío (*Schickung*) constituye el suelo posibilitante de su verdad. La historia de este destino (*Ge-schick*) es el *pollajós legómenon* del ser, -por utilizar una expresión de Aristóteles-, que no puede identificarse, al modo hegeliano, en un sentido absoluto, monajós kai aplós, pero sí comprenderse en su esencial pro-veniencia (*Her-kunft*) y por-venir (*An-kunft*). De ahí que el sobreponerse a la metafísica encierre una duplicidad: de un lado, significaba el programa de destrucción de la metafísica, que ya inspiraba a *Sein und Zeit* en su crítica a la estación del cogito cartesiano, como el momento fundante de la modernidad; y del otro, la recuperación de la diferencia ontológica, -el a priori real e histórico, que sostiene la historia de la metafísica-, y que ya no puede contenerse, como en *Sein und Zeit* con una Ontología fundamental. De este modo, a la par que se relativiza e historifica la pretensión absoluta del *logos* de la metafísica, se gana la estructura ontológica posibilitante de la historicidad de su verdad. Ni vuelve, pues, a la mitología, a la saga del ser anterior al discurso objetivo de su sentido, ni se oblitera en Ontología, como discurso omnicomprensivo de su significación y verdad. No va del *logos* al mito, ni del mito al *logos*, sino que se demora en el intermedio, en afinidad con el pensamiento inicial de Parménides y Heráclito, anterior al surgimiento de la Ontología esencialista del platonismo, y en esta demora re-emprende el camino rememorante para otro comienzo (*anderer Anfang*).

No puede concederse otro sentido al sobrepasamiento de la técnica. Como en la metafísica, a cuyo destino pertenece, aquí tampoco se trata de una superación extrínseca, sino de un sobreponerse a y reponerse de la técnica, esto es, del imperialismo del pensamiento calculador, que acabaría afectando, en una medida insospechada e impredecible, las mismas condiciones de la civilización técnica. Piénsase aquí -declara Heidegger en *El final de la Filosofía* -en la posibilidad de que la civilización mundial, que no ha hecho más que comenzar, deje atrás un día la configuración cuyo signo técnico, científico e industrial lleva, como la única medida de una estancia del hombre en el mundo".⁵² La referencia a la "única medida" hace pensar en la necesaria des-absolutización de lo técnico, como el modo exclusivo y excluyente de la presencia. Y es que no se trata de negación sino de un derrocamiento sub-versivo que le niega al *Ge-stell* la pretensión absolutista como "presunto modo único de des-ocultación" (FT, 32). El mismo Heidegger se ha encargado de precisar al respecto que "si acontece un cambio (*Wandel*) en el ser, es decir, ahora en la esencia del *Ge-stell*, ésto no significa, en modo alguno, que la técnica... sea eliminada. Ella no puede ser derrotada ni destruida" (K., 38).

Declaraciones semejantes no escasean en la obra heideggeriana. Más explícitamente aún, si cabe, en *Identität und Differenz* se ha opuesto tanto a la actitud negativista, que pretende rechazarla como "obra del diablo", como a la fatalista por la desconfianza de poder saltar fuera de ella (ID, 33). A esta segunda creencia la califica paradójicamente de "fantástica", porque, en su realismo extremo, toma "lo actual por lo único real", cerrándose a lo posible, como fantástica e ilusoria en su arrogancia sería la opinión opuesta que confía en acabar pura y simplemente con ella. Tales declaraciones dan de lado a toda interpretación del sobre-ponerse a la técnica en términos de una fuga romántica⁵³ hacia atrás o hacia adelante, ya sea hacia el paraíso perdido de una civilización preindustrial o hacia el soñado de un final de la utopía en sentido marcusiano.⁵⁴ Aun sin desconocer la profunda sugestión que el estilo de Heidegger y su profundo sentimiento, romántico, de la naturaleza puedan ejercer en este aspecto, no es aceptable atribuirle una lectura escapista romántica, que contradice, por lo demás, la versión explícita de la *Verwindung*, que no *Ueberwindung*, de la metafísica. Hay que tener en cuenta, por el hecho, que el "dis-positivo armazón" (*Ge-stell*) es también un modo del Acontecimiento des-ocul-tante, una constelación de su destino (*Ge-schick*), que no puede ser dejado atrás o abandonado como si se tratara de un error subjetivo, casual, que pudiera y debiera haber sido evitado. "No hay, pues, ningún demonio de la técnica, sino por el contrario el misterio (*Ge-heimnis*) de su esencia" (FT, 28-9). Se trata, pues, de aprender a mirar, a través de ella, hacia este fondo de su misterio esencial. Como ya se ha indicado, quien ha pasado por la experiencia del peligro en cuanto tal y atravesado su negatividad, alcanza a ver, al filo mismo de su ambigüedad, como en un relámpago (*Blitz*), según la certera metáfora heideggeriana, "el crecimiento de lo salvador". Se diría que el pensar esencial o meditativo se encuentra súbitamente iluminado por este resplandor. Tan sólo él logra ver que, en cuanto modo de des-ocultación, también ella (la técnica), y especialmente ella, por tratarse de una posición objetivista extrema, pre-senta lo entitativo como lo seguro/disponible, desde un fondo de reserva, que en su ad-venir (*an-wesen*) a presencia se sustrae y cuya sustracción es tanto más radical cuanto más cerrada y autosatisfecha sea la autocomprensión de la presencia. En su obliteración dogmática en lo presente-dispuesto denuncia la técnica el vacío de ser, que la habita, la sustracción ontológica que la constituye esencialmente en cuanto modo de des-ocultación. Este fondo es el misterio (*Ge-heimnis*) en que ella misma se da, al que se debe, sin poder apercibirse de ello. En cuanto tal, debe lo que es al esenciar-se (*wesen*) del ser, que en su ad-venir (*an-wesen*) o enviar-se (*sich schicken*) a presencia, mantiene a ésta desde su reserva posibilitante. La conjunción semántica, que establece Heidegger, entre "*wesen*" (desplegarse) "*währen* (durar), *fortwähren* (perdurar) y *gewähren* (otorgar) muestra en los pliegues mismos de la lengua (*Sprache*) el sentido

primicial de la "esencia", no como un núcleo permanente y eterno de ser, al modo platónico, sino como un acto de dispensación, que en su otorgamiento hace perdurar y preservar a lo que posibilita (FT, 31). Lo así otorgado como presencia, -también en la constelación del *Ge-stell*- está vinculado a lo que se otorga, aun cuando no lo sepa, a aquel Acontecimiento de des-ocultación, que requiere y necesita del hombre (*Da-sein*) para su cumplimiento. Como modo, de dar-seo acaecer la verdad, -la verdad del ser-, está el *Ge-stell* asentado en la tensión entre la ocultación/sustrayente (*Verbergung/Entzug*) y la des-ocultación (*Entbergung*). De ahí el carácter ambiguo o jánico del *Ge-stell*. De un lado -señala Heidegger- apunta el "furor del demandar", pero del otro, "acontece en lo otorgante" (FT, 33), a lo que se debe y por lo que per-dura en lo que es. Atravesar esta ambigüedad, sin sucumbir al dogmatismo del pensamiento calculador, es lo propio del pensar meditativo, cayendo en la cuenta de que hay la reserva/sustrayente, y que el hombre ha de ser requerido (*gebrauchte*) por ella para que se dé la des-ocultación. Al igual que en la *Verwindung* de la metafísica, se trata aquí de una *Verwindung* del *Ge-stell*, desde y hacia el *Er-eignis* (ID, 29), es decir, en el seno mismo el Acontecer apropiante de la relación ser-hombre (*Sein/Da-sein*). Me refería antes a una sub-versión, que derrocaba el dominio del *Ge-stell*. Esta es la obra del pensar meditativo, en tanto que atiende a la interpelación (*Anspruch*) que le alcanza desde el fondo mismo del peligro. "El peligro es lo salvador -precisa Heidegger- en tanto que trae lo salvador desde su oculta esencia volviénte" (K, 41). Este traer acontece en la acción del pensar meditativo, pues sólo él puede mostrar al *Ge-stell* como "a-versión" (*Ab-kehr*) o extremo apartamiento de la verdad ontológica y preparar así el camino de su "con-versión" (*Ein-kehr*). Mediante esta sub-versión interna, el pensar meditativo invierte la autocomprensión narcisista y absolutista de la técnica y la vuelve y de-vuelve hacia el Acontecer apropiante (*Er-eignis*) de la verdad. Pero no se trata de una iniciativa y empeño del hombre, que éste pudiera atribuirse en exclusiva, pues como advierte Heidegger en otro momento, "no hay algo así como un hombre que fuera sólo hombre únicamente de por sí" (FT, 32). El pensar esencial, a diferencia del calculador, se debe al apremio en que se encuentra ya empeñado por y desde el *Ge-stell*. Se siente embargado por el requerimiento ontológico y busca la correspondencia apropiada a lo que propiciamente le da que pensar. Es, pues, la contra figura de la autonomía del humanismo. No pretende disponer de la verdad del ser, como si fuera su haber propio y exclusivo, sino ser requerido y empleado (*gebrauchte*) en y por el haber del ser, en orden a su manifestación.

En la vuelta (*Kehre*) se abre la posibilidad, según Heidegger, de acceder a una "forma de verdad más originaria". Se diría que, al denunciar el límite interno de la presencia a lo dispuesto/disponible (*Bestand*), el pensar meditativo despeja un nuevo horizonte. Dicho en otros

términos, al descubrir que, como comenta Vattimo, "también la técnica es fábula, es saga, mensaje transmitido, (verla en esta dimensión la despoja de sus pretensiones imaginarias de constituirse en una realidad fuerte, que se puede aceptar como evidente o glorificar como el *ontos on platónico*)",⁵⁵ queda abierto el ámbito de una reencantación poética del mundo. En suma, al relativizar el *Ge-stell* apunta la posibilidad del *Ge-viert*. La interpretación metafísica de la técnica como un modo histórico/ontológico extremo, estrechado en su sentido, de la *poiesis* permite reganar la amplitud significativa del término como alumbramiento en el ente de la verdad del ser. Posibilita así caer en la cuenta de lo que se ha perdido, de la experiencia originaria de la *poiesis*, que era conjuntamente *techne* y poesía. El alcance de la pérdida de esta unidad interna a la *poiesis* puede medirse por la profunda disociación en la edad moderna, entre técnica y arte, acción instrumental y acción expresiva, aunque ambas están determinadas esencialmente por el espíritu de la "vivencia" (*Erlebnis*) o autocerteza del yo (*BzPh*, 131).⁵⁶ El rebajamiento de la experiencia poética o creadora se refleja fidedignamente en su reducción a modos de producción de valor. Industria y estética se emparentan así secretamente en el reparto de sus funciones en cuanto aspectos complementarios del *Ge-stell*. Creo que es propósito heideggeriano superar este hiato interior a la *poiesis*, que hace tan esquizofrénica y, a la vez, paradójicamente, tan consecuente a la cultura moderna. Al contemplar la técnica a esta luz, como modo histórico de alumbramiento de la verdad entitativa en lo presente/disponible, y denunciarla en su límite constitutivo epocal, se abre el acceso hacia otra forma más originaria de alumbramiento, afin con la experiencia del gran arte como irrupción del ser en su verdad. "En otro tiempo se llamaba también *techne* el alumbrar (*hervorbringen*) lo verdadero en lo bello... Lo poético trae lo verdadero en el resplandor de aquello, que Platon llama en el Fedro *to ekphanestaton*, lo que más puramente resplandece" (FT, 34-35).

Qué pueda ser este reencantamiento fabulizador del mundo, que Heidegger encomienda a la obra de la gran arte, en cuanto fundación (*Dichtung*), se deja adivinar en la vuelta (*Kehre*) como la constelación del *Ge-viert*, la cuaternidad, el gran juego del mundo, en el entrecruce de la tierra y cielo, mortales e inmortales en su recíproca co-pertenencia. Este modelo ontológico es, sin duda, de ascendencia mítica, como recuerda Pöggeler,⁵⁷ y en todo caso está vinculado con la gran poesía de Hölderlin. Con ello viene a reconocer Heidegger que el mundo, en cuanto ámbito "espacio/tiempo" del acaecer de la verdad, no es el sistema cibernético, que define la ciencia/técnica, sino el horizonte mito-lógico de sentido, en que hombre puede fundar su habitar. En la apertura de este horizonte con-vive la labor fundacional del arte (mito) con la inquisitiva y meditativa del pensar (*logos*). Si el *Ge-stell* se caracteriza por el poder compulsivo de ajustamiento objetivista en el todo armazón, el *Ge-viert* representa, en

cambio, el entrelazo de aquellos vértices o radicales, cuya co-pertenencia posibilita el alumbramiento del sentido. Si el *Ge-stell* es el no-mundo (*Un-welt*), por oscurecimiento de la verdad del ser, el *Ge-viert* es el mundo del ser en cuanto mundo habitable por y para el hombre. Significa, por tanto, la constitución ontológica del mundo de la vida (*Lebenswelt*), no desde el hombre solo, sino desde el juego ontológico de los cuatro (*Vierung*) en su fáctico acontecer. La ciencia/Técnica no deja ser a la cosa (*Ding*) en la integridad de su presencia en el mundo de la vida, al reducirla a un mero producto o a mera existencia disponible. La ciencia/técnica niega o deniega su ser a la cosa (VA, 168), en su ceguera por creer haber alcanzado el verdadero y único ser. La verdad, por ejemplo, de la jarra no está dada en su representación como artefacto o instrumento, sino tal como se muestra eficaz y operativamente en las relaciones inherentes al mundo de la vida. En el juego del mundo, la jarra se muestra en su vacío, que toma y retiene (*nehmend und behaltend*) en función del escanciar (*ausgiessen*). Este, a su vez, en el donar (*schenken*) o en el don de lo escanciado (*das Geschenck des Gusses*), -el agua o el vino de la ofrenda-, en que se entrecruzan los cuatro vértices del mundo, -tierra y cielo, mortales e inmortales-, en su recíproco deber-se y confiar-se (VA, 170). El ser de la cosa (*Ding*) consiste en el anillo de esta conjunción. La cosa es porque "reúne (*versammelt*), haciendo acontecer la cuaternidad (*Ge-viert*), su queda (*Weile*) en algo que en cada caso per-dura (*ein je Weiliges*): en esta o en aquella cosa" (VA, 192). La cosa se queda, habita en la cercanía (*Nähe*)⁵⁸ de esta con-junción. Propiamente hablando, es decir, desde el Acontecer apropiante (*Er-eignis*), solo hay mundo (*Welt*), apertura a la verdad del ser, en el juego ontológico de la cuaternidad (*Ge-viert*). Antes me he referido al mundo de la vida, como aquella experiencia originaria, que antecede y posibilita, según Husserl, a cualquier constructo práctico o teórico. La expresión tiene que ser matizada en sentido heideggeriano, pues en verdad, el mundo de la vida lo es del ser, y sólo en tanto que en él se anilla la verdad de la cosa, en cuanto tal, es también el lugar apropiado de vecindad del hombre. Al igual que ya *Sein und Zeit* significa una profundización del mundo de la vida husserliano en una dimensión ontológico/existencial, la meditación del segundo Heidegger revierte ésta y la desenvuelve en el nivel más originario del Acontecer (*Er-eignis*) entre hombre y ser. La perspectiva intersubjetiva trascendental se encuentra desfondada y abierta lo que se escondía y hurtaba a la conciencia metafísica. No es, por tanto, el mundo que abre y en el que existe el hombre, sino, más radicalmente, aquel en el que ek-siste por y desde la apertura (*Offenheit*) del ser en su verdad.

¿Cómo hallar la relación adecuada entre el *Ge-stell*, al que en algún momento califica Heidegger de *Un-welt* (VA, 97), literalmente "in-mundo", en el sentido ontológico de des-potenciado de la verdad del ser -, y el mundo (*Welt*) del *Ge-viert*?. ¿Se trata realmente de una exclusión?.

¿Pero no se ha hablado antes, no de una superación (*Ueberwindung*), sino de una sobre-ponerse y re-ponerse (*Verwindung des Ge-stells*) de la técnica?. Es esta, sin duda, una de las aporías fundamentales del pensamiento heideggeriano. La indicación de que la técnica no es la única medida nos lleva a pensar que el *Ge-viert* no es propuesto como una alternativa excluyente y sub-secuente al *Ge-stell*, sino como su anverso complementario, en tanto que con-verso desde la a-versión del *Ge-stell*. Por otra parte, la vuelta (*Kehre*) indica que no se trata de pro-seguir hacia una nueva constelación, puesto que el *Ge-stell* representa ya la extrema posición del apartamiento, sino de un retroscender rememorante, a redrotiempo, como hubiera dicho Unamuno, desde y en el *Ge-stell* hacia su otra cara oculta, en que se le oculta la comprensión adecuada de si mismo. No hay, pues, sucesividad histórico/ontológica entre *Ge-stell* y *Ge-viert* sino con-vivencia. Muy taxativamente ha declarado Heidegger al respecto que "en el destino del ser nunca se da un mero "uno tras otro" (*nacheinander*: ahora *Ge-stell*; luego mundo y cosa, sino el correspondiente pasar conjunto y la simultaneidad de lo originario y lo tardío (VA, 183). Al relativizar el *Ge-stell* -decía antes-apunta la posibilidad del *Ge-viert*. Creo que este es el sentido de que el *Ge-stell* (dispositivo/armazón) sea pre-ludio (*Vorspiel*) del *Ereignis* (ID, 29) o pre-forma figuración (*Vor-form*), tal como se recoge, por lo demás, en las metáforas del relámpago (*Aufblitz*), o el guiño (*Wink*), que dejan entrever lo otro de sí. Como ha escrito Felix Duque, "se trata de pensar dos modos de lo Mismo... El *Ge-stell* es, en efecto, preludio del *Ereignis*. Pero no porque éste sea un Acontecimiento que vaya a venir después..., sino al modo en que lo es la obertura".⁵⁹ Sin admitir con ello la indiferenciación de ambas caras, porque son los mismo (*Selbe*), sin ser lo igual (*Gleiche*), en cuanto pertenecen a lo Mismo, habría que admitir la posibilidad de su con-vivencia. ¿Se trata acaso de una antítesis trágica en el seno del ser?, ¿o tal vez de la tensión inmanente a la vuelta misma (*Kehre*), en tanto que vuelve, re-vuelve (invierte) y de-vuelve el *Ge-stell* al *Er-eignis*, en el que acontece, como una forma de *Ent-eignis* o des-apropiación?. Creo que esta última posibilidad es más acorde con el pensamiento heideggeriano. Sin duda, como advierte Michel Haar, "el vínculo interno de simultaneidad que Heidegger establece las más de las veces entre el pensamiento de la esencia de la técnica y la vuelta (*tournant*) permanece en muchos aspectos enigmático".⁶⁰ ¿Cómo podría ser de otro modo para un pensar pre-parador (*Vorbereiter*), que balbucea apenas y presiente, trantando de orientarse en la noche del mundo?. ¿Cómo pensar sin barruntos desde el seno mismo de la tiniebla, de donde ha de esperarse la aurora?. En este sentido, sólo pueden esperarse balbuceos. La filosofía, no tiene ningún don profético, tampoco la de Heidegger, sino la espera confiada (*Warten*) a partir de la mirada en lo que es (*Einblick in das was, ist*).

En la entrevista con *Der Spiegel*, en una hora de recuento y rigor, a la pregunta constrictiva de su interpelante de cómo se armoniza esto, "Técnica planetaria y patria", responde Heidegger: "Yo veo la situación del hombre en el mundo de la técnica planetaria no como un destino inextricable e inevitable, sino que, precisamente, veo la tarea del pensar en cooperar, dentro de sus límites, a que el hombre logre una relación satisfactoria con la esencia de la técnica" (Sp, 77). Se indica, pues, una dirección, pero falta el trazo del camino, que en todo caso no puede pasar de ser un mero sendero (*Feldweg*). En "*Hebel, Der Hausfreund*", este camino da sus primeros pasos. Ante la ingente problematicidad (*Fragwürdigkeit*) del mundo técnico, se lamenta Heidegger que nos falte "el amigo del hogar, que pudiera retro-guardar (*zurückbergen*) la calculabilidad y técnica de la naturaleza en el misterio abierto de una naturalidad de la naturaleza experimentada de nuevo" (HH, 24).⁶¹ Esta naturaleza natural, como una reduplicación intensiva, apunta, como precisa páginas antes, hacia la *physis* griega, (H, 21-22), en cuanto alumbramiento de verdad; y tiene que ver, sin duda, con la obra del gran arte (*Kunst/Dichtung*) y el pensamiento esencial de fundar una morada habitable, esto es, de abrir un mundo con sentido. No se trata, pues, de una exclusión, sino de una integración, poniendo la naturaleza calculable a buen recaudo en el seno de otra naturaleza nutricia y sustentadora, la verdad ontológica, en cuya vecindad (*Nähe*) pueda habitar el hombre. La propuesta coincide con la retro-versión e in-mersión del *Ge-stell* en el *Ge-viert*, su recaudo en el mundo de la vida, en una nueva fundación (*Dichtung*) de sentido, abierta a una experiencia más originaria de la verdad. El amigo del hogar, esto es del habitar, se inclina de la misma manera y fuerza hacia el universo técnicamente explotado y hacia el mundo en cuanto casa de una habitar más originario (H, 24). El "*Ge-stell*" es pre-ludio y pre-figuración del "*Ge-viert*", no sólo como su negativo, en el que ya se insinúan, aunque de modo invertido, sus propios rasgos, sino en cuanto su preparación, al modo como el pensamiento científico/técnico, liberado de su dogmatismo favorece un modo más libre, esto es, más lúdico y creativo, de relación con las cosas en el mundo de la vida. Hay, pues, que acoger lo uno y lo otro, el *Un-welt* del *Ge-stell*, ya reconocido y confeso en su unilateralidad y extravío, y el *Welt* del *Ge-viert*, y recoger guardando el uno en el otro, en una experiencia del habitar. Pero esto significa, no sólo limitar la técnica en sus pretensiones sino, a la vez, preservar aquellas posibilidades, abiertas en el mundo técnico, que pueden ser reinvestidas en orden al mundo del sentido. En este respecto ha hecho notar Pöggeler cómo ciencia y técnica, mas allá del aspecto negativo del des-arraigo, pueden brindar posibilidades para un futuro humano solidario.⁶² Pero estas posibilidades necesitan ser re-conducidas o recogidas en el buen recaudo del habitar.

¿Supone este planteamiento, aquí apenas apuntado y balbuciente, una aproximación a la postura humanista?. ¿No se trata, al cabo, de una reorientación ética del mundo técnico en orden a hacerlo habitable?... Pero el sentido de este habitar, no lo puede otorgar la ética de la auto-determinación (*Selbst-bestimmung*), ni siquiera poniendo la explotación de la naturaleza bajo la ley (*Gesetz*) del género, como exigía Kant, sino que ha de venir de una nueva relación fundada en el *nomos* de la naturaleza (*physis*), como ámbito de lo indemne y de lo posible. No es cuestión, por tanto, de im-poner medida desde la auto-conciencia humana, sino de tomar la medida de lo que por ser in-demne es también el único sustento de salud. En vez de hacer prevalecer una voluntad ordenadora, que cree poder tenerlo todo a su disposición, como señor del ser (*Herr des Seyns*), se precisa saber renunciar a la misma voluntad, incluso en su forma ética humanista, o más precisamente, en su misma forma humanista, que encierra la posibilidad del autoengaño radical. A esta nueva actitud de renuncia, gemela del pensamiento esencial, la ha llamado Heidegger, apropiándose de un término de la tradición mística, "serenidad" (*Gelassenheit*): "un no querer radical para poder acceder a la esencia del pensar que buscamos y que no es querer, sino sobria y paciente serenidad".

"- Pero qué diablos tengo que hacer?

- No tenemos que hacer nada, sino esperar.

- Mal consuelo.

- No tenemos que esperar consuelo, bueno o malo; y eso es lo que hacemos cuando nos sumimos en la desolación.

- Entonces, ¿qué hemos de esperar?. ¿Y dónde hemos de esperar?.

A este punto no voy a saber donde estoy ni quien soy.

- Eso ninguno de nosotros lo sabe, desde el momento en que dejamos de autoengañarnos" (G.).⁶³

Pero si es posible renunciar es porque la voluntad de poder no tiene la última palabra; o dicho en otros términos, porque no ha dañado, en si mismo, el misterio (*Ge-heimnis*) en que se dispensa la verdad. "Para que haya simultaneidad del *Ge-stell* y del *Er-eignis* (*Ge-viert*), del pensamiento calculador y del pensamiento del ser, ¿no es preciso -se pregunta Michel Haar- que el doble visaje del Jano bifronte repose sobre un solo y único busto, -o zócalo- como se quiera?. ¿Para no concluir con una impensable escisión en el ser no es preciso admitir que su dimensión indemne, aquella que vuelve, no ha sido herida ni por la errancia de la metafísica ni por la penuria final?"⁶⁴... Si. Me atrevo a pensar con él que Heidegger no es un pensador trágico, precisamente por no haberse ahorrado la experiencia de atravesar el nihilismo. Pero tampoco puede dar abrigo a ninguna esperanza, porque la historia sigue abierta, en su

ambigüedad, a la doble posibilidad, de la insistencia en el *Ge-stell* como *Ab-kehr* o de la vuelta (*Kehre*) como *Ein-kehr* hacia "otro comienzo" (*anderer Anfang*). En el peligro, está, pues, lo salvador. Pero lo que salva ha de ser lo in-demne, que se pre-serva en la noche y devastación del mundo. A mi juicio, éste es el sentido de la enigmática declaración a *Der Spiegel*: "Sólo un dios puede salvarnos. La única posibilidad de salvación la veo en que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso" (Sp., 71-72) ¿Hay acaso que esperar (*warten*) una nueva revelación?. ¿La nostalgia y penuria del "dios ausente" prepara el camino del "dios del porvenir"?... Pero conviene no olvidar que, según Heidegger, más antiguo y originario que el dios es lo sagrado, *das Heilige*, lo único que, por ser in-demne, cura y preserva la salud. A esta experiencia de lo sagrado del ser, como lo salutífero de y para el hombre, apunta un pensamiento, que al término de su aventura, se ha quedado sin palabra. Pero el silencio habla. "El silencio corresponde a la inaudible llamada de la calma (*Stille*) del Decir apropiador-mostrante" (UzS.).⁶⁵

Notes

1. K. REINHARD, "Aischylos als Regisseur und Theologe", apud C. GARCIA GUAL, *Prometeo: Mito y Tragedia*, Hyperion, Madrid, 1979, pág. 193.
2. Traducción de Luis GIL, *Sófocles: Antígona, Edipo rey y Electra*, Labor, Barcelona, 1984, págs. 35-36.
3. Arnold GEHLEN, *Der Mensch*, Athenäum, Frankfurt, 1966, cap. 3, págs. 31-40.
4. José ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica*, en *Obras Completas*, Rev. de Occidente, Madrid, 1970, tomo V, pág. 342.
5. PLATON, *Protágoras*, 321c2.
6. Este es el antecedente más lejano y prestigioso de la doble racionalidad, técnica y comunicativa, desarrollada por J. HABERMAS, aunque nunca se acoge a esta fórmula. También SEUBOLD, *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*, Alber, Friburgo, 1986, págs. 25-27.
7. M. HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik*, en *Die Technik und die Kehre*, Neske, Pfullingen, 1962.
8. M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tubinga, 1935.
9. Cfr a este respecto la interpretación de Paul RICOEUR del concepto de *mimesis* en *La Metáfora viva*, Europa, Madrid, 1980, págs. 62-69.
10. Félix DUQUE, *Filosofía de la técnica de la naturaleza*, Tecnos, Madrid, 1986, págs. 246 ss.
11. H. SCHELSKY, *El hombre en la civilización científica*, Sur, Buenos Aires, 1967, pág. 13.
12. Sobre la conexión ciencia y técnica puede verse el ensayo de M. HEIDEGGER, "Die Zeit des Weltbildes" en *Holzwege*, Klostermann, Francfort, 1963, págs. 70-77.
13. Apud H. SCHELSKY, *op. cit.*, pág. 16.
14. Como señala E. KETTERING, Herstand, Gegenstand y Bestand designan tres fases metafísicas en la relación del hombre con el ser, *Die Nähe, Das Denken Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen, 1987, pág. 240.
15. M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957.

16. Prefiero esta versión a la de "estructura de emplazamiento" propuesta por Félix DUQUE. Tales como ex-poner, re-poner, com-poner, de-poner, im-poner... in-herentes al poner (setzen).
17. Tales como ex-poner, re-poner, com-poner, de-poner, im-poner... in-herentes al poner (setzen).
18. John LOSCERBO, *Being and Technology*, Phaenomenologica, 83, Nijhoff, La Haya, 1981, pág. 146. Cf. También G. SEUBOLD, *op. cit.*, pág. 126.
19. Karl Otto APEL, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, tomo II, pág. 26.
20. M. HEIDEGGER, "Überwindung der Metaphysik" en Neske, Pfullingen, 1954.
21. M. HEIDEGGER, "El final de la filosofía y la tarea del pensar" en *Kierkegaard vivo*, Alianza Editorial, Madrid, 1966, pág. 135.
22. M. HEIDEGGER, *Brief Über den Humanismus*, ed. bilingüe de Roger Munier, *Lettre sur l'Humanisme*, Aubier, Paris, 1957.
23. M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1957.
24. M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, Klostermann, Francfort, 1965.
25. G. W. LEIBNIZ, *Die philosophischen Schriften*, ed Gerhardt, Olms, Hildesheim, 1960, tomo IV, págs. 483-4.
26. E. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede, B XVIII, ed Meiner, Hamburgo, 1956, pág. 21.
28. G. W. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Hamburg, 1952, pág. 559, trad. de W. Roces, FCE, México, 1966, pág. 469.
28. G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1986, pág. 34.
29. Cfr mi trabajo "La Reducción antropológica de la Teología" en *Convicción de fe y crítica racional*, Sigueme, Salamanca, 1973, págs. 135-223.
30. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, 1961.
31. Cfr mi trabajo "El fundamento de la metafísica en Leibniz" en *Anales del Seminario de Metafísica*, Madrid, 1966, págs. 75-105.
32. G. W. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit.*, 399.
33. *Idem*, 399-400, trad. de Roces, *op. cit.*, 331.
34. E. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Meiner, Hamburgo, 1956, pr. 84, págs. 303-5.
35. Fundamentalmente en Nietzsche, pero también, en alguna medida, en la obra de O. SPENGLER, *Der Mensch und die Technik* Munich, Becksche, 1932, en la que desarrolla el sentido de la técnica a partir de la lucha por la existencia (cfr especialmente pp 7 y 18; y de E. JUNG, *Der Arbeiter*, Hanseatische Verl. Hamburgo, 1932, págs. 149-194).
36. H. SECHLSKY, *op. cit.*, pág. 18.
37. Sobre el doble sentido subjetivo y objetivo de la penuria (*Not*), cfr. John LOSCERBO, *op. cit.*, 109.
38. H. MARCUSE, *El hombre unidimensional*, Seix-Barral, Barcelona, 1969, especialmente cap. 6, págs. 171-196. SEUBOLD, *op. cit.*, pág. 67.
39. G. VATTIMO, *op. cit.*, pág. 35.
40. H. SECHLSKY, *op. cit.*, pág. 18.
41. Mario RUGGENINI, *Il Soggetto e la Tecnica*, Buzoni, pág. 289.
42. M. HEIDEGGER, Entrevista del Spiegel en *La autoconfirmación de la Universidad Alemana y otros escritos*, trad. y estudio preliminar de Ramón Rodríguez, Tecnos, Madrid, 1989, pág. 70.
43. M. RUGGENINI, *op. cit.*, pág. 315.
44. G. SEUBOLD, *op. cit.*, pág. 299.
45. M. HEIDEGGER, *Die Kehre* en *Die Technik und die Kehre*, *op. cit.*
46. Michel HAAR, "Le tournant de la destresse" en Martin Heidegger. *Cahiers De l'Herne*, Paris, 1983, pág. 325.
47. M. RUGGENINI, *op. cit.*, pág. 290.
48. *Idem*, pág. 298.

49. Sobre la idea de *Kehre* puede verse John LOCERBO, *op. cit.*, pág. 256. M. RUGGENINI, *op. cit.*, pág. 319, E. KETERING, *op. cit.*, págs. 246-247 y Gunter SEUBOLD, *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik* Alber, Freiburg, 1986, cap. XI y O. PÖGGELER, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen, 1963, págs. 236-267.
50. La sugerencia es de G. VATTIMO, *op. cit.*, págs. 40 y 152.
51. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Halle, 1941.
52. M. HEIDEGGER, *El final de la filosofía...*, *op. cit.*, 137.
53. Otto PÖEGGELER, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen, 1963, pág. 237.
54. H. MARCUSE, *El final de la utopía*. Ariel, Barcelona, 1968, págs. 7-18.
55. G. VATTIMO, *op. cit.*, pág. 32.
56. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie, Gesamtausgabe*, t. 65, Klostermann, Francfort, 1989.
57. O. PÖGGELER, *op. cit.*, pág. 248.
58. Sobre la idea de "Nähe" (cercanía) como nucleo condensador del pensamiento heideggeriano puede verse el excelente trabajo de Emil KETTERING del mismo nombre, ya citado.
59. Félix DUQUE, "Ciencia y Técnica en Heidegger" en *Los Confines de la Modernidad*, Granica. Barcelona, 1988, pág. 200.
60. M. HAAR, art. cit., pág. 327.
61. M. HEIDEGGER, *Hebel, der Hausfreund*, Neske, Pfullingen, 1985.
62. Otto PÖEGGELER, "Wächst das Rettende auch?. Heideggers letzte Wege" en *Kunst und Technik*, herausgegeben von W. Biemel y F. W. von Hermann, Klostermann, Francfort, 1989, págs. 15 y 23.
63. M. HEIDEGGER, *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen, 1988. Sobre la actitud de *Gelassenheit* puede verse E. KETTERING, *op. cit.*, págs. 249-257; G. SEUBOLD, *op. cit.*, 319-323; W. SCHIRMAHCER, *Technik und Gelassenheit*, Alber, Freiburg, 1983, págs. 70-93.
64. M. HAAR, art. cit., pág. 327.
65. M. HEIDEGGER, *De camino al habla*, trad. de Yves Zimmermann Serbal, Barcelona, 1987, pág. 237.

Taula
(UIB) núm. 13-14 1990

HEIDEGGER I LA MODERNITAT*

Eusebi Colomer

El títol que encapçala aquest treball suggereix en principi una problemàtica tan vasta com tòpica i, per això mateix, massa vegades graponejada. Cal advertir, doncs, de bon començament, per a evitar qualsevol malentès, que he enfocat rigorosament l'assumpte des de l'angle òptic de l'historiador de la filosofia i que l'he reduït a aquestes dues qüestions: 1) *què en pensà* Heidegger de la modernitat filosòfica?; 2) *com se situa* respecte a ella el seu propi camí de pensament?.

Tots tenim constància de la dificultat de definir una noció tan complexa i resquitllada com la de modernitat. Els historiadors han provat de determinar-la des de fenòmens tals com el Renaixement, l'Humanisme, la Reforma, el naixement de la ciència, la secularització, el racionalisme, l'individualisme, l'utilitarisme, etc. Els filòsofs l'han explicada des de l'esdeveniment que va donar origen a la així anomenada «filosofia moderna»: el *nou començament* cartesià. És simptomàtic el to solemne

amb el qual Hegel, en les seves *Lliçons sobre la història de la filosofia*, enceta l'esposició del pensament d'aquest filòsof: «Acabem d'entrar en la filosofia del món nou i ho fem amb Descartes... Aquí estem novament a casa i com els navegants, després d'un llarg viatge per mars esvalotats cridem: terra! Descartes és un dels pocs homes que ho han començat tot de bell nou des del començament: amb ell comença el pensament dels temps nous. El principi d'aquest nou període és el pensament que pren partença de si mateix».¹

De fet, el solc obert pel filòsof francès serà després enfondit i ampliat pels grans pensadors alemanys moderns, de Kant a Hegel, però mai abandonat. Ara bé, el recurs cartesià a l'autocertesa del *cogito*, com a fonament incommovible, a redós de tot dubte, de l'edifici del coneixement, no significava només la inauguració d'un nou mètode crític de reflexió gnoseològica, sinó que incloïa també el descobriment i la conquesta d'una nova dimensió del pensament desconeguda fins aleshores per la filosofia: la «terra verge» del *subjecte*.

Heidegger admetria segurament de bona gana que els esdeveniments suara esmentats, sobre tot el darrer, tenen a veure amb la modernitat, però només a tall de fenòmens secundaris —conseqüències més que no pas premisses—, els quals, si acompanyen necessàriament el desplegament del nou temps, són lluny de donar-nos-en l'essència. Per a aquesta comesa no ens serveix cap de les categories usals, tan intel·lectuals com socials, polítiques i àdhuc filosòfiques. Als ulls de Heidegger, la modernitat —com qualsevol altre fenomen històric— només pot ser entesa des d'aquell esdeveniment originari, que es pressuposa a tots els altres esdeveniments; el descobriment —i respectivament, l'encobriment— de l'ens en el seu ser. I això vol dir: l'essència de la modernitat cal cercar-la a l'interior de la història de la veritat de l'ésser, com un cas particular d'aquella dialèctica universal i mai acabada de descobriment i encobriment, que en constitueix la trama, és a dir, com un desvelament velat, un desamagament amagat, en una paraula, un oblit de l'ésser diferent del que s'escaigué a l'antigor i a l'edat mitjana.²

En efecte, si l'esdeveniment de l'oblit de l'ésser acompanya necessàriament la història de la filosofia occidental, la manera com es produeix no és sempre la mateixa. No coneixem la veritat de l'ésser, més que en la seva forma metafísica, que és la ocultació, no experimentem l'ésser més que en la seva forma metafísica que és l'oblit, nogensmenys la filosofia presenta dos grans períodes, estretament interrelacionats, però també ben diferenciats, que corresponen a les dues maneres fonamentals, segons les quals el pensament metafísic ha oblidat l'ésser i ha amagat la seva veritat: el *greco-medieval* i el *modern*.³ La filosofia antiga i medieval pensa l'ens en el seu conjunt i en les seves relacions més universals i el determina des de l'ens suprem, anomeni's aquest el bé de Plató, el primer motor d'Aristòtil, l'ú de Plotí o el Déu creador dels teòlegs i filòsofs

cristians. La filosofia moderna, en canvi, interpreta l'home com a ens suprem, en la mesura en què l'estableix com a subjecte, davant del qual tot esdevé objecte. La filosofia pensa ara l'ens des de la subjectivitat del subjecte. Aquest tret bàsic acompanya d'una manera o altra les diverses formes de la metafísica moderna des de Descartes fins a Hegel i Nietzsche. Entre parèntesi: per a completar la visió històrica de Heidegger cal esmentar encara aquella època auroral de la filosofia grega, representada pels presocràtics, la qual, en la seva innocència premetafísica, fa el paper d'«edat d'or» o de «paradís perdut».⁴

Des de Descartes, doncs, la veritat adopta la forma de la *subjectivitat*. Vet ací l'esdeveniment únic que dóna al pensament dels pensadors essencials de la modernitat el seu caràcter «darrer». Car aquesta etapa de la història de la filosofia és també el darrer tram de la història de l'ésser, un moviment intern que Heidegger caracteritza com el pas de la subjectivitat *condicionada* a la subjectivitat incondicionada i desencadenada. Aquest moviment té com a principals moments a Descartes i Leibniz, els dos «pares» fundadors dels temps moderns, a Kant que fa figura d'intermediari, a Hegel i Nietzsche, que representen respectivament l'acompliment definitiu de la metafísica de la subjectivitat i, en fi, a la «tecnocràcia» o actual imperi indiscriminat i desenfrenat de la tècnica, que inaugura l'estadi de la subjectivitat desencadenada i consagra la mort de la metafísica.⁵

Les «darreries» comencen, doncs, amb Descartes i Leibniz. Ambdós pensadors aporten una contribució essencial a la tasca fonamentadora de la història moderna. «Aquell per mitjà de la determinació de l'ens com a *verum*, en el sentit de *certum*, com a *indubitatum* de la *mathesis universalis*; aquest a través de la interpretació de la *substantialitas* de la *substantia* com a *vis primitiva* amb el caràcter fonamental de la doble representació».⁶ En un mot: Descartes és per a Heidegger l'iniciador dels temps moderns per raó de l'estatut ontognoseològic central que confereix a la subjectivitat, mentre que Leibniz ho és per la seva interpretació de la subjectivitat com a força i, en darrer terme, com a voler.⁷ Com constatarem més endavant, de la unió d'aquests dos moments, l'estatut central de la *subjectivitat* i la seva transformació en *voler*, en surt l'essència metafísica de la modernitat, la fórmula que ens permet desxifrar tots els seus secrets.

En el «principi» del nou temps —i no únicament a tall de «començament», sinó també i sobre tot d'«origen»— es dreça, doncs, la figura ambivalent de Descartes. El primer Heidegger havia subratllat l'ambigüitat del nou començament cartesià. Per molt que fes del *cogito-sum* el punt de partença radical de la filosofia, el pensador francès, dependent com era del sistema conceptual de l'escolàstica medieval, «va deixar indeterminat en aquest començament radical la forma de ser de la *res cogitans* o, més exactament, el sentit de l'ésser del *sum*».⁸ Si el seu

pensament suscità problemes nous, aquests foren tractats i resolts sobre la base dels plantejaments metafísics antics, de manera que, en el plànol ontològic el nou gir cartesià no fou cap gir. De fet, Descartes entén ingènuament la *subjectivitat* del subjecte en el sentit de la *substancialitat*, o sigui, segons Heidegger, de quelcom que com a tal no té res a veure amb la subjectivitat. Justament per això, perquè per a Descartes i per al pensament posterior el subjecte autèntic és la substància, «Hegel podrà afirmar més tard: la substància és el subjecte o el sentit autèntic de la substancialitat és la subjectivitat».⁹ El segon Heidegger, en canvi, subratlla més aviat l'ambigüitat de l'«origen» cartesià. El pensador francès dóna una resposta moderna a la pregunta antiga: τί τὸ ὄν? La resposta diu, com és ben sabut, l'autoconsciència. Per tal com és l'únic ens que roman dempeus en bell mig del dubte universal, el jo esdevé el fonament de tot el que per a ell és. Aquest esdeveniment assenyala la ruptura amb la noció antiga de veritat. El darrer fonament de la veritat ja no és la substància sinó el subjecte.

Es una llarga història, en la qual el subjecte comença reemplaçant a la substància en la seva funció de fonament de la veritat i acaba, com suara acabem d'esmentar, coincidint amb ella. En efecte, si la veritat en el sentit grec originari d'ἀλήθεια, de desamagament o d'il·latència (*Unverborgenheit*), fou sotmesa per Plató al jou de la idea i convertida en ὁρθότης, en la justesa o correcció del coneixement (*Richtigkeit*), ara Descartes la sotmet ulteriorment al jou del subjecte. L'autoconsciència esdevé garant i fonament d'allò que per a ella és ver.

Ara bé, és aquí on els punts de vista del primer i del segon Heidegger s'entrecreuen i finalment convergeixen. Per a expressar-ho amb la mateixa terminologia heideggeriana: la «subjectivitat» (*Subjektivität*) que havia desplaçat a la substància com a fonament de la veritat és substituïda al seu torn per la «subjectualitat» (*Subiektivität*).¹⁰

La metafísica busca sempre un ὑποκείμενον, un *subiectum*, o sigui un primer fonament, i el pensa en la línia de la subjectualitat, com allò que fa de suport de tots els seus possibles predicats i, per tant, que només pot ser subjecte i mai predicat. Passa, però, a Descartes, que la subjectivitat en tant que *res cogitans*, és a dir, en tant que una cosa, les determinacions de la qual són els pensaments que té, esdevé *subiectum*, ὑποκείμενον, o sigui, primer fonament de tot el que per a ella és. El subjecte en el sentit de la subjectivitat coincideix en definitiva amb el subjecte en el sentit de la subjectualitat. En conseqüència, cal que tot pugui presentar-se davant del jo que pensa. El mode de la *cogitatio*, de la *representació pensant*, és la única forma segons la qual l'home modern permet que se li presentin les coses. La representació esdevé jutge que jutja sobre l'ésser de l'ens. Les coses no són reconegudes en el seu ésser, sinó en la mesura en què passen pel judici del *cogito*, en la mesura en què esdevenen objectes per al sub-jecte. La relació subjecte-objecte esdevé la

única condició de la comunicació de l'home amb les coses. La idea platònica descendeix del seu lloc celeste i s'instal·la en la consciència humana. El món esdevé imatge i visió del món (*Weltbild*).¹¹

Per a posar en relleu allò que té d'inquietant aquesta instauració de la subjectivitat Heidegger contraposa sorprenentment Descartes i Protàgoras. Aquest darrer no es ni de lluny un precursor del subjectivisme modern. La seva noció de veritat es manté dintre dels límits de la ἀλήθεια. Amb la seva famosa ecuació ἄνθρωπος-μέτρον, Protàgoras vol circumscriure els límits del desamagament, a la mesura de l'home, però no vol convertir de cap manera l'home en subjecte. Com comenta Heidegger, la posició metafísica de Protàgoras es només una limitació i això vol dir també, malgrat tot, una preservació de la d'Heràclit i Parmènides. La sofística és només possible sobre la base de la σοφία o sigui de la interpretació grega de l'ésser i de la veritat. Per això, «qualsevol subjectivisme és impossible en la sofística grega, per tal com aquí l'home no pot ser mai subjecte i no pot ser-ho, perquè aquí l'ésser és ésser-present (*Anwesen*) i la veritat il·latència (*Unverborgenheit*)». ¹²

Descartes, en canvi, amb el seu *cogito* fa de l'home el centre entorn del qual tot gira. Pensar és ara per a ell representar (*vorstellen*), és a dir, posar quelcom davant de si mateix i d'aquesta manera, com a posat, posar-ho en segur. Amb el predomini de la representació canvia de soca arrel l'actitud pregonada de l'home davant de l'ens. Ja no és qüestió de descobrir-lo, sinó d'apoderar-se'n. «No és allò present el que regna, sinó que domina l'agressió (*Angriff*)». ¹³ L'objectivació de l'ens condueix a la seva manipulació. L'home modern comença a establir amb ma ferma el seu domini sobre la terra. S'anuncia l'era de l'humanisme il·lustrat amb la seva presentació de desenvolupar al màxim les capacitats de l'home. D'ací es passa a la idea moderna de l'autonomia del subjecte: l'home no reconeix altra mesura ni altra dependència que la que ell mateix s'imposa. La mateixa «llibertat esdevé nova com a llibertat del subjecte». ¹⁴

Cal advertir que, a ulls de Heidegger, la noció de llibertat arrela sempre en la noció corresponent de veritat. En canviar aquesta darrera, era inevitable que canviés també la primera. Com és natural, aquesta nova forma de llibertat és tan sospitosa com la forma corresponent de veritat. «La llibertat moderna de la subjectivitat resta totalment absorbida per la seva pròpia objectivitat». ¹⁵ No té, doncs, res d'estrany que, en bell mig de la demostració creixent del seu poder, l'home modern se senti interiorment fràgil i insegur. La crisi de la modernitat només és comprensible des de la instauració cartesiana de la subjectivitat. «La seguretat de l'home antic i de l'home medieval han desaparegut per sempre». ¹⁶

Si al principi del nou temps hi havia el pensament de Descartes àdhuc com a començament i com a origen, el de Leibniz hi és només com a origen, un origen, val a dir-ho, tan amagat com puixant. Al marge de

l'erecció del gran principi del racionalisme modern, el principi de raó suficient, la contribució més important de Leibniz a la formació de la modernitat rau en la seva peculiar concepció de la substància i respectivament de la subjectivitat. Universalitzant el punt de vista d'Aristòtil segons el qual el νοητόν i l'ᾠρεκτόν, es pertanyen mútuament —no hi ha cap desig cec, sinó que el desig està dirigit per la percepció de la cosa desitjada— Leibniz atribueix a les mónades o darreres unitats substancials, la sèrie infinita de les quals constitueix l'univers, la *percepció* i l'*appetitus*. A Leibniz aquesta mútua pertinença de la percepció i de l'apetència consagra el caràcter dinàmic de les mónades.

La *vis*, la força, esdevé, el principi intern o, com diu Heidegger, l'essència de l'entitat de l'ens.¹⁷ Ara bé, com que per al pensament modern «entitat i subjectivitat» i «entitat i objectivitat» signifiquen el mateix, per tal com «l'essència del subjectivisme és l'objectivisme, en la mesura en què per al subjecte tot esdevé objecte»,¹⁸ i com que a l'arrel tant del subjectivisme com de l'objectivisme hi ha una concepció del pensar com a representar, es comprèn que Heidegger pugui expressar allò que a Leibniz hi ha de nou amb la fórmula: «representar apetent» (*strebendes vorstellen*). «Segons això el representar, superant-se sempre a si mateix, va més enllà de si mateix. El representar és aleshores en si mateix —i no a més a més— un apetir. El que el representar apeteix és la realització de la seva essència: que tot el que, movent-se, li surt a l'encontre determini la seva entitat des del representar com a tal representar. Leibniz defineix la subjectivitat com a *representar apetent*. Es amb aquest punt de vista que la metafísica moderna assoleix el seu ple començament».¹⁹

Heidegger observa immediatament que entesa d'aquesta manera, l'essència de la subjectivitat s'apressa a esdevenir subjectivitat *incondicionada*.²⁰ En altres mots, Leibniz inaugura la filosofia moderna com a filosofia del *voler*. L'idealisme alemany, s'alimentarà diversament d'aquesta herència leibniziana: voler de la raó (Kant), voler de l'esperit (Hegel), etc., però serà finalment Nietzsche qui desenmascararà sense pudor l'essència secreta del voler, com a voluntat de poder.²¹

Heidegger s'ha ocupat a bastament de Kant tant abans com després de la girada (*Kehre*). A *Kant i el problema de la metafísica*, Heidegger se les hagué amb el filòsof de Königsberg com amb el seu propi precursor, per tal com havia fet de la finitud de l'home i de la problemàtica del temps el pal de paller del seu pensament. Després, des de l'angle de visió de l'oblit de l'ésser, Heidegger jutja de manera diferent la contribució kantiana a la història de la filosofia occidental. L'autor de la *Crítica de la raó pura* assenyala la meitat del camí que va de Descartes a Nietzsche. La concepció kantiana de la subjectivitat com a subjectivitat *transcendental* i, com a tal, *condicionada*, no és encara la subjectivitat incondicionada i absoluta, però la prepara. En les seves tres grans *Crítiques* Kant enlaira la raó pura al grau suprem de *principi fundador* de

la naturalesa i de la llibertat. Ja no és qüestió d'accentuar el doble aspecte d'espontaneïtat i de receptivitat del subjecte transcendental kantian. Es més aviat qüestió de subratllar el *caràcter creador* de la llibertat. "La llibertat —en el sentit senzill i pregon alhora en el que Kant comprèn la seva essència— és en sí mateixa poetitzar (*dichten*): la fundació d'un fonament infundat, en el sentit d'una acció que es dona a si mateixa la llei".²² L'imperatiu categòric no vol altra cosa. La raó pràctica «es vol a si mateixa. En tant que voluntat, ella és l'ésser. Per això, considerada des del punt de vista del contingut, la voluntat pura i la seva llei són formals. Ella és per a si mateixa com a forma l'únic contingut».²³ D'ací en resulta un cop més la posició *intermèdia* de Kant en la història de l'ésser. Amb la seva noció de llibertat Kant formula ja l'*essència formal* del voler, un tret diferencial de l'època final de la metafísica».²⁴

Amb Hegel comença propiament la fi de la metafísica. Es propi d'aquest pensador la voluntat d'enlairar-se fins a l'absolut. Hegel ultrapassa els límits que Descartes i Kant havien imposat a la subjectivitat: el subjecte esdevé subjecte absolut en el qual el *saber* i el *voler* són simultanis. «La subjectivitat incondicionada de la raó és *saber-se voluntàriament* a si mateixa. I això vol dir: la raó és esperit absolut, la raó és com a tal l'absoluta realitat d'allò real, l'ésser de l'ens».²⁵ Segons Heidegger, la manera de ser de l'esperit rau a *fer-se aparèixer* absolutament. La *Fenomenologia de l'esperit* esdevé aleshores l'autopresentació de l'esperit, que es fa aparèixer en les diverses formes de consciència fins a assolir la seva culminació en el saber absolut. «"Fenomenologia" en el sentit de Hegel és l'autoenlairar-se al concepte de l'ésser com a absolut autoaparèixer. 'Fenomenologia' no significa aquí la manera de pensar d'un pensador, sinó la manera com la subjectivitat incondicionada, en tant que pensament representatiu incondicionat, bo i apareixent-se a si mateixa, és ella mateixa l'ésser de tot ens».²⁶ Hegel unifica així els dos aspectes de la metafísica moderna: el de la *subjectivitat representativa* i el del *voler* i esdevé una de les dues fites que assenyalen l'acabament de la metafísica. L'altra escau al seu antípod, Nietzsche. Ambdós, Hegel i Nietzsche, duen definitivament a terme —i per això mateix li posen també fi— la filosofia de la subjectivitat, iniciada per Descartes.

La importància capital de Nietzsche per a la filosofia rau en el fet d'haver reconegut i d'haver anomenat pel seu propi nom la «lògica interna» de la història occidental: el *nihilisme*.²⁷ La «mort de Déu», aquell anunci esparverador que Nietzsche posa en boca de l'«home foll» de *La gaia ciència*, vol dir exactament: el món metafísic s'ha ensulsiat. «El fonament suprasensible del món suprasensible en tant que realitat de tot allò real s'ha tornat irreal».²⁸ «La metafísica, és a dir, la filosofia occidental entesa com a platonisme, toca a la seva fi».²⁹ I, per conseqüent, el no-res projecta la seva ombra sobre tot. «No-res significa aquí: absència

d'un món suprasensible obligatori. El nihilisme, "el més inquietant de tots els hostes" és a les portes». ³⁰

Nietzsche és un metafísic en la mateixa mesura en que és un antimetafísic. Per això Heidegger s'esmerça a situar el seu pensament en el marc de la problemàtica metafísica. Els seus cinc conceptes fonamentals: la voluntat de poder, l'etern retorn del mateix, la transvaloració de tots els valors, el nihilisme, i l'ultrahome, es corresponen exactament amb les cinc dimensions essencials de la metafísica. La «voluntat de poder» és la resposta nietzscheana a la pregunta metafísica per l'essència de l'ens en tant que ens. L'ens en tant que ens és, per a Nietzsche, voluntat de poder i res més. L'«etern retorn del mateix» és, al seu torn, la resposta nietzscheana a l'altra pregunta metafísica per la manera de ser de l'ens en conjunt. L'ens en conjunt existeix en forma de quelcom que retorna sense fi. La «transvaloració de tots els valors» estableix el nou tipus de veritat avaluadora que correspon a l'essència de l'ens com a voluntat de poder. El «nihilisme» constitueix el resultat necessari de la història de la veritat de l'ésser, des del platonisme inicial fins a la seva inversió per Nietzsche. Finalment, l'«ultrahome» representa el nou tipus d'home, cridat a determinar decissivament aquella història, en tant que custodi de la nova veritat de l'ésser, com a voluntat de poder i etern retorn del mateix. Amb aquesta reinterpretació de les cinc dimensions originàries de la metafísica Nietzsche volia superar la tradició metafísica d'Occident. De fet, segueix estant-hi embolicat. En invertir la metafísica, la confirma i la duu a terme. Per això, a ulls de Heidegger, la inversió nietzscheana de la metafísica, constitueix també el seu acabament. ³¹

Els dos pensaments centrals de Nietzsche, la voluntat de poder i l'etern retorn del mateix, enuncien en el fons una sola cosa, la manera com el filòsof de Röcken pensa l'ésser de l'ens. La voluntat de poder expressa el «què», l'etern retorn del mateix el «com». Nietzsche es refereix d'aquesta fàisó a aquells dos conceptes que tradicionalment han fet de fil conductor de tota la problemàtica metafísica, l'essència i l'existència. Es tracta de dos conceptes estretament relacionats. En darrer terme, la voluntat de poder es vol a si mateixa. Es per això que vol retornar i renovar-se sense fi. I això és exactament el que significa l'etern retorn del mateix. Hegel conferí el primat a la raó. Nietzsche, en canvi, sotmet la raó al jou del poder. «La voluntat de poder posa a la raó en el sentit del representar sota els seus peus, en la mesura en què la pren al seu servei en tant que pensament calculador i avaluador. El voler de la raó, que fins ara obeeix al representar, transforma la seva essència en la voluntat que, en tant que l'ésser de l'ens, es comanda a si mateixa. En aquesta inversió nihilística de la primacia del representar en la primacia del voler com a voluntat de poder, el voler assoleix per primera volta, en l'essència de la subjectivitat, la senyoria incondicionada. El voler no és només l'autolegisllació per a la

raó representativa i, en tant que representativa, també actuant. El voler és ara la pura autolegislatió de si mateix: l'ordre d'obeir la seva essència, és a dir, el comandament de comandar, el pur exercici del poder».³²

Aquesta inversió de la posició central de la raó és un esdeveniment capital en la història del pensament, per tal com posa fi a una primacia mil·lenària, fins aleshores inconcussa. Ara bé, el destronament nietzscheà de la raó és, com acabem de constatar, la condició de la nova primacia del *voler* en el sentit de la *voluntat de poder* i, en darrer terme, de l'entronització de l'*ultrahome*, encarnació del pensament del pur poder. «La subjectivitat consumada de la voluntat de poder és l'origen metafísic de la necessitat essencial de l'*ultrahome*».³³ L'*ultrahome* no és cap ideal ni cap persona que algun dia en alguna banda hagi d'aparèixer. Tampoc no és una invenció de la petulància del senyor Nietzsche. «Com a subjecte suprem de la subjectivitat consumada, l'*ultrahome* és el pur exercici de la voluntat de poder... L'*ultrahome* viu en la mesura en que la nova humanitat vol l'ésser de l'ens com a voluntat de poder».³⁴ L'*ultrahome* posa fi a la dominació del Déu moral cristià i estableix, al seu torn, el seu domini sobre el món. És l'apoteosi de l'home que troba la seva expressió més acabada en l'hominització total del món.

Si Hegel i Nietzsche representen l'acabament de la metafísica de la subjectivitat, la seva consumació i volta de campana, el que ve després és ja la *mort de la metafísica*, l'estadi de la subjectivitat *desencadenada*, l'imperi de la tècnica o del voler del voler. Nietzsche ja ho havia previst. «Humanitzar el món vol dir: sentir-nos-hi cada cop més com a senyors».³⁵ Aquesta dominació de la terra per l'home comença ara a fer-se realitat. Heidegger veu en l'actual predomini de la tècnica l'herència enmetzinada de l'oblit de l'ésser, des del qual ha caracteritzat la metafísica i la seva història. Aquest oblit deixa un buit que cal omplir. I com que cap ens no pot fer-ho, només resta la possibilitat d'una ininterrompuda producció tècnica.

Onsevilla l'ens sembla deficient —i tot sembla deficient al voler insadollable de l'home nihilista— cal que s'hi introdueixi la tècnica amb la seva producció massiva d'artefactes i succedanis industrials. Ara, la tècnica dona a l'home el domini de la terra, però al preu d'ofuscar-li la seva relació amb les coses i d'amagar-li el seu propi ésser. I així arribem finalment a aquell grotesc milhomes envanit de l'actual era planetària, que és capaç de domar la natura, de planificar el futur, d'irrompre en el cosmos i, tanmateix, «és incapaç senzillament de dir allò que és, de dir què és això que una cosa sigui».³⁶

La crítica heideggeriana de la filosofia de la subjectivitat constitueix un dels aspectes més alligonadors, però també més relliscosos del seu pensament. És clar que Heidegger sotja aquesta etapa de la història de la metafísica amb el propòsit de «destruir-la», és a dir, de mostrar que el seu fonament ocult és la presència inadvertida de l'ésser,

sempre amagat, però mai del tot absent. Tanmateix, és clar també que, malgrat el seu radical allunyament de la tradició metafísica que pretén superar, Heidegger esbossa un fecond diàleg crític amb els seus principals representants, de manera que es podria reconstruir la història de la filosofia moderna, de Descartes a Nietzsche, «sobre la base de les interpretacions elaborades per ell, sovint personals i un xic arbitràries, però sempre originals i suggerents».³⁷ De totes maneres no té massa sentit de cremar-se les celles bo i escatint l'exactitud històrica de la lectura heideggeriana, per tal com no ens les hi havem amb una tesi històrica. Com observa W. Schulz, Heidegger defineix la metafísica, com un oblit de l'ésser. Per això l'amida amb el model de l'ésser que, segons ell, està present, en forma velada, en el mateix pensament metafísic i construeix així una història de l'ésser, que presideix la història de la metafísica. «Aquesta construcció és ahistòrica, ja que no es pot amidar els pensadors des de quelcom que ells no conegueren ni podien conèixer, per tal com s'ha format en funció del desenvolupament posterior de la història: l'ésser en el sentit de Heidegger és un concepte que apareix en el cim de la filosofia de la subjectivitat».³⁸

En concret, Heidegger hauria dut a terme una lectura *dialèctica* de la història de la metafísica, en la qual la *filosofia de la subjectivitat* faria el paper d'*anella medidora*. Ja hem avançat que en la visió històrica heideggeriana el pensament presocràtic constitueix una etapa aurodal, ingènuament premetafísica. Per a aquests incipients i genials pensadors grecs la φύσις, la naturalesa, és encara allò originari-originant que no s'entén des del subjecte. Entre ella i l'ésser en el sentit heideggerià hi ha una diferència fonamental. Aquest darrer es destaca nítidament de l'ens gràcies a la diferència ontològica. Els presocràtics, en canvi, no limiten encara la φύσις respecte a l'ens. Per això poden deixar-la representar per un ens. D'aquesta manera esdevé possible la metafísica, la qual, en endavant, pensaria l'ésser com un ens. Encara més, la metafísica esdevé àdhuc necessària, ja que la φύσις presocràtica era encara allò immediat. La metafísica és aleshores l'antítesi a la tesi presocràtica i, com a tal, el trànsit a la síntesi heideggeriana.

En efecte, la metafísica pensa primer l'ésser com un ens per a acabar pensant l'ens des del subjecte. Al final de la seva carrera històrica es topa de bocadents amb el no-res. No queda sinó la negació de la negació: el subjecte ha de negar-se a si mateix com a subjecte representatiu, ha de fer l'experiència de la seva impotència, de la seva incapacitat no solament per a fonamentar l'ens, sinó àdhuc per a fonamentar-se a si mateix. Just en aquest moment apareix de bell nou l'ésser. Es tracta d'un ésser mediat per la negació, que apar com el no-res de l'ens i que, per això mateix, es destaca nítidament respecte a l'ens. Com a mediat, ja no corre el risc de ser confós amb l'ens. Aquest barat ja no li pot esdevenir, per tal com ha deixat rera seu el camí que hi portava. L'ésser en el sentit de Heidegger és un

concepte mediat a través de la filosofia de la subjectivitat. Ja no és separable del subjecte, que ha fet d'intermediari vers ell, pel camí de la negació, des de la φύσις presocràtica. Però tampoc no es dreça davant el pensament com quelcom que pugui convertir-se en objecte. Només sorgeix allí on el subjecte renuncia a fer de subjecte i, en conseqüència, on la filosofia ja no és cap filosofia de la subjectivitat.³⁹

Ara bé, per genial i sovint també violenta que sigui aquesta lectura heideggeriana de la història del pensament occidental —com hom ha notat a pròposit de *Kant i el problema de la metafísica*, per a un pensador original que s'obre camí en el camp de la filosofia fent llum sobre les insuficiències del pensament anterior al seu, el caràcter violent de les seves interpretacions històriques i la genialitat del seu propi pensament són el mateix—⁴⁰ el seu intent central s'insereix en el corrent general del pensament postidealista. En efecte, ultra del rebuig del positivisme, constitueix un tret peculiar del pensament alemany posterior a Nietzsche, l'assaig només parcialment reeixit, de deixar enrera la moderna filosofia de la subjectivitat mitjançant el *gir antropològic* i l'*ampliació* consegüent del *concepte de subjecte*.

El primer impuls en aquesta direcció prové de Wilhelm Dilthey, un pensador innovador, el qual, a repèl de l'habitual consideració biològico-naturalista, concep la vida des de dintre, com a vida històrica que s'obre a la intel·ligència de si mateixa en la vivència i la comprensió. Dilthey estén a més a més el concepte de raó a la «raó històrica» i, completant el que Kant havia fet amb les ciències de la naturalesa, amplia l'àmbit de la tasca crítico-fonamentadora a les «ciències de l'esperit»: no pas la consciència transcendental, sinó la consciència humana *integral*, és a dir, l'home en la seva polifacètica realitat, en la seva múltiple activitat cognoscitiva, volitiva i afectiva, és el subsòl de la vida històrica i de les ciències que s'esmercen al seu estudi.

La novetat del punt de vista diltheyà es palesa en el fet que des d'ell es resol el problema que Kant considerarà un «escàndol de la filosofia»: la qüestió de l'origen i la legitimitat de la convicció sobre la realitat del món exterior. «Per a la pura representació el món exterior no es res més que un fenomen, mentre que per al nostre ésser volitiu, afectiu i representatiu se'ns dóna al mateix temps que el nostre jo i amb tanta seguretat com aquest..., se'ns dóna com a vida i no com a pura representació».⁴¹ Subjecte i objecte, jo i món són dos magnituds correlatives, que no necessiten d'aquell pont que de Descartes ençà hom ha pretès llançar entre el món subjectiu i l'objectiu.

En un cert sentit, Dilthey descobrí el mediterrani. L'altra aportació, de la qual ens cal ara retre compte, la d'Edmund Husserl, és molt menys òbvia i, per això, molt més difícil d'escometre. A la complexitat del plantejament husserlià s'afegeix el fet, molt justament subratllat per Ludwig Landgrebe, que el fundador de la fenomenologia, en

la realització del seu projecte, ultrapassà una i altra vegada els límits que ell mateix s'havia prefixat. Si deixem de banda l'etapa inicial d'anàlisi i descripció de l'essència de les coses, tal com es manifesten a la consciència, el propi Husserl entengué el seu camí de pensament com una radicalització de l'exigència cartesiana de reduir el coneixement filosòfic a una evidència absoluta, capaç de superar tot possible dubte: l'autocertesa del «jo penso»; tanmateix, malgrat aquesta autointerpretació programàtica, la importància de la seva obra rau en el fet que, àdhuc en bell mig d'aquest intent de pensar fins a la fi la moderna relació subjecte-objecte, planteja d'una manera sorda, però insistent, la problemàtica antropològica que estava cuidada a dissoldre-la i superar-la.⁴²

Efectivament, el retorn de Husserl al «jo penso» com a fonament darrer de tota certesa i punt de partença radical de tota pregunta filosòfica només pot fer-se efectiu partint del meu «jo» fàctic, tal com existeix de fet en la seva concreta situació històrica. En altres mots, la reducció a la consciència pura és reducció a la consciència de mi mateix, com a aquest «jo» concret, individual i solitari, que jo de fet soc. Tanmateix, aquesta facticitat de la meva existència, vers la qual soc menat com vers una darrera certesa, és passada per alt una i altra vegada en la posada en obra del mètode fenomenològic, en la mesura en què hom la dissol i redueix a les tasques constitutives, per mitjà de les quals jo em concebo a mi mateix com a ésser conscient. En la reflexió fenomenològica, jo, aquest home concret i històric que soc, només és pres en consideració com a objecte de la meva consciència. La meva existència fàctica esdevé el punt de partença indiferent de la pregunta sobre l'essència de la relació subjecte-objecte, gràcies a la qual un ens d'una classe particular, l'home, pot en general arribar a la consciència.⁴³

El significat històric de la reassumpció husserliana del plantejament cartesià ultrapassa, doncs, l'esforç d'un epígon per a tornar a posar en el seu lloc, després de l'ensulsiada de l'idealisme, la moderna filosofia del jo. Sense ser-ne plenament conscient, Husserl va deixar enrera el seu propi plantejament i va encaminar la reflexió filosòfica vers un punt de partença nou i més radical: l'home en la concreta *facticitat* de la seva existència històrica. Max Scheler i Martin Heidegger, els seus dos principals hereus dissidents, maldaran per a desenvolupar i dur endavant aquesta problemàtica antropològica, apuntada a desgrat pel fundador de la fenomenologia, el primer amb el retret que l'ésser-home de l'home no s'ha d'entendre com un ésser-objecte per a la consciència constituent, sinó com un *ésser-coexecutor* del seus propis actes intencionals, o sigui, com una persona; el segon amb el plantejament exprés de la qüestió que Husserl havia esquivat, la qüestió de l'*ésser del jo*, de la subjectivitat del subjecte, una qüestió que l'empenyarà a posar en el lloc del jo transcendental husserlià, en el dir d'O. Pöggeler, un pur «veure» del qual hom diria que no ha de morir mai, un ésser-ací (*Dasein*) existent en el món

i en el temps, que s'angoixa davant la mort com davant la seva possibilitat més pròpia i externa⁴⁴ i, en conseqüència, a fer de l'home en la seva nova facticitat i en la seva concreta historicitat, el punt de partença i d'arribada de toda la problemàtica filosòfica.

Ara bé, l'ésser-ací és un ens d'una espècie molt peculiar. Es, no cal dir-ho, l'ens ontològic, l'ens que es comprèn a si mateix en el seu ésser i comprèn alhora l'ésser dels ens que no tenen la seva forma de ser, però aquesta preeminència ontica depèn de la seva preeminència ontològica, del fet que és un ens, el qual en el seu ésser se les heu amb aquest mateix ésser o, dit d'una altra manera, que és un ens, la manera de ser del qual està determinada per la seva existència (*Existenz*). En darrer terme, Heidegger entén l'ésser-ací com un pur comportar-se vers el seu propi poder-ser. La «substància» de l'ésser-ací és justament la seva «existència». Com adverteix W. Schulz, Heidegger se situa així dins del «postidealisme», és a dir, dins d'una etapa de la filosofia de la subjectivitat, per a la qual el subjecte no es tant el «subjecte pensant», com el «subjecte existent». La definició kierkegaardiana d'existència com a autoreferència, com una relació que es relaciona amb si mateixa, apuntava ja vers aquesta concepció. L'home és subjecte existent no pas a la fàctica de les coses, sinó a la seva pròpia fàctica, a tall de subjecte dessubstancialitzat, com a aquesta realitat indefinible —un «qui» i no pas un «què»—, l'ésser de la qual rau en el seu mode peculiar de comportar-se envers si mateix, que existeix com a autoexecució fàctica.⁴⁵

D'ací se segueix que la pregunta heideggeriana pel sentit de l'ésser és un assumpte exclusiu de l'ésser-ací. L'ésser per el qual Heidegger pregunta no és cap objecte separable de l'ésser-ací —cap ens—, sinó el fonament que fa possible que l'ésser-ací es pugui comprendre a si mateix i pugui comprendre alhora els altres ens, però, en qualsevol cas, es trata d'un sentit i d'un fonament, «dels quals l'ésser-ací no n'és l'amo».⁴⁶ El que l'ésser-ací «pot», quan es comprèn a si mateix i comprèn els altres ens en llur ésser, no està a les seves mans. En aquesta impotència de l'ésser-ací rau la possibilitat de la girada.

Els escrits posteriors a *Esser i temps*, és a saber, *Kant i el problema de la metafísica*, *De l'essència del fonament* i *Què és metafísica?*, no faran res d'altre que endinsar-se i apregonar en aquesta impotència de l'ésser ací. Comprenedor finit de l'ésser, fonament abismal del món, l'ésser-ací es mostra al capdevall menys senyor de si mateix que abans: ja no té cap més recolzament que el no-res, del qual fa la guaita. Aquesta experiència del no-res és la condició de possibilitat de la girada. «Només l'ésser-ací total que ja no traba cap recolzament en l'ens i que es manté dempeus, anorreant, davant si mateix, pot comprendre's de primer a si mateix, no ja des de l'ens, sinó des de l'ésser».⁴⁷ En lloc de crispar-se en la seva impotència, l'ésser-ací s'experimenta aleshores com a ex-posat per l'ésser. El mateix

no-res es desarrebossa en darrer terme com a ésser i l'home es transforma de «sentinella» del no-res en «pastor» de l'ésser.

En aquest sentit, la girada inclou també una virada respecte a la filosofia de la subjectivitat. «Només l'existència que prové de la filosofia de la subjectivitat és capaç de capgirar aquesta filosofia».⁴⁸ Heidegger se situa, com ja sabem, en la etapa postidealista de la filosofia de la subjectivitat, però s'hi situa justament en el moment en què el *subjecte existent* s'adona de la seva impotència. Aleshores només li queda a fer una sola cosa: donar girada. En endavant, el *centre* ja no serà l'existència, sinó l'ésser. Aquesta renúncia a la centralitat del subjecte, àdhuc com a subjecte existent, és la condició de possibilitat de l'experiència de l'ésser. «El no-res, escriurà Heidegger a *Camins sense sortida*, no és mai no-res. Tampoc és quelcom en el sentit d'un objecte, és l'ésser mateix, la veritat del qual és lliurada a l'home, si s'ha superat com a subjecte, i això vol dir, si ja no es representa més a l'ens com a objecte».⁴⁹ ¿Què li cal fer a l'home per a «convertir-se» en el sentit de la girada? Una sola cosa: no remetre més l'ens a si mateix a la manera d'un objecte. Si és capaç de fer això, aleshores esdevé també capaç d'escoltar la veu de l'ésser i de copsar «la meravella de les meravelles: l'ens és».⁵⁰

Vet aquí l'actitud que distingirà d'ara endavant el pensament de Heidegger. La girada no és en darrer terme sinó un tornar sobre el mateix, l'ésser, però amb un demble nou, és a saber, maldant per a deixar de banda tot el que en les primeres obres hi havia encara d'antropocentrisme i de subjectivisme i establint decididament la primacia de l'ésser sobre l'ens, principalment sobre l'ens humà. Així, mentre que a *Ésser i temps* el paper més important en el descobriment de l'ens, en el que consistia la *veritat* en el sentit grec originari d'ἀλήθεια, corresponia a l'ésser-ací com a descobridor,⁵¹ en *De l'essència de la veritat*, l'escrit que dona començament a la girada, Heidegger posa l'essència de la veritat en la *llibertat*, entesa com a ex-posició (*Aus-setzung*), al caràcter de descobert de l'ens, com l'acció de retrocedir davant les coses, de mantenir-se'n allunyat i així deixar ser (*sein lassen*) a l'ens l'ens que ell és.⁵²

De fet, *De l'essència de la veritat* manté encara una certa ambigüitat: la girada s'hi insinua, però no s'hi duu a terme. Aquesta ambigüitat es fa palesa en la noció d'ex-sistència (*Ek-sistenz*), amb la qual Heidegger designa l'actitud d'*abandonament* de l'home al descobriment de l'ens, en contraposició a l'actitud de l'home de la subjectivitat que s'expressa amb la noció correlativa d'in-sistència (*In-sistenz*). L'ex-sistència subratlla el paper humil i respectuós que correspon a l'home en l'esdeveniment de la veritat, però aquest s'entén encara en darrer terme des de l'home.

En canvi, en la *Carta sobre l'humanisme* i en *L'origen de l'obra d'art* la veritat —i correlativament la no-veritat— s'entén ja decididament des de l'ésser. L'important és ara que l'ésser s'esclareixi o s'encobreixi i

així es doni o es refusi.⁵³ L'important és que l'ens entri o surti d'aquella misteriosa clariana (*Lichtung*), d'aquell indret obert i il·luminat, on por ésser de primer l'ens que ell és. «Només aquesta clariana ens regala i ens garanteix a nosaltres els homes el pas a través de l'ens que nosaltres no som i l'accés a l'ens que nosaltres mateixos som. Gràcies a aquesta clariana l'ens és il·latent (*unverborgen*) en una certa i variable mesura. Ara, àdhuc latent (*verborgen*) l'ens només pot ser-ho en l'espai de joc d'allò il·luminat».⁵⁴

Aquest canvi en la determinació de l'essència de la veritat inclou un canvi correlatiu en la concepció de l'home. Allò que determina l'home com a home, allò que ens dona la mesura de la seva veritable grandesa és el seu veïnatge amb l'ésser. A aquesta llum la *Carta sobre l'humanisme* reinterpreta els existencials d'*Ésser i temps* en una línia estrictament ontològica. L'existència significa ara «l'ex-tàctic habitar en el veïnatge de l'ésser».⁵⁵ L'ací de l'ésser-ací és inequívocament la «clariana» de l'ésser.⁵⁶ El món és al seu torn la «patència» de l'ésser.⁵⁷ La cura esdevé la «guaita» de la veritat de l'ésser.⁵⁸ I el projecte, que a *Ésser i temps* designava l'autoprojecció de l'ésser-ací vers el seu esdevenidor, és ara el «projecte ex-tàctic» vers el qual l'ésser-ací és llançat per l'ésser. És l'ésser el qui llança, no l'home. Aquest és més aviat «jectat per l'ésser mateix a la seva pròpia veritat, perquè, ex-sistint d'aquesta forma, la guardi».⁵⁹

Heidegger ha esbossat, en un text justament cèlebre, els trets bàsics de la seva *concepció ontològica* de l'home. «L'essència de l'home consisteix en això, que ell és més que mer home, en la mesura en què aquest és representat com a ésser vivent racional... Això vol dir: l'home com a ex-sistent ob-jecció (*Gegenwurf*) de l'ésser, és més que l'*animal rationale*, precisament perquè és menys en relació a l'home, tal com el concep la subjectivitat. L'home no és el senyor de l'ens. L'home és el pastor de l'ésser. En aquest "menys" l'home no hi perd res, sinó que hi guanya, per tal com arriba a la veritat de l'ésser. Hi guanya la pobresa essencial del pastor, la dignitat del qual reposa en això: ser cridat per l'ésser mateix a la guarda de la seva veritat. Aquesta crida ve en tant que jecció (*Wurf*), de la qual prové la jecteïtat de l'ésser-ací. En la seva essència historial i ontològica l'home és l'ens, l'ésser del qual, en tant que ex-sistència, consisteix en això, que habita en el veïnatge de l'ésser. L'home és el veí de l'ésser».⁶⁰

Enfront de l'ultrahome de Nietzsche, encarnació del pensament del pur poder, Heidegger esbossa aquí una imatge de l'home, el tret essencial de la qual és el servei humil de l'ésser. La denominació de l'home com a pastor de l'ésser, maldament evoqui l'atmòsfera idíl·lica de la poesia pastoral, no té en si mateixa res d'idíl·lica. Ben al contrari, exigeix de l'home el coratge més gran. Com observarà més tard el mateix Heidegger, «l'home només pot ser pastor de l'ésser, en la mesura en que roman sentinella del no-res. Ambdues coses són el mateix».⁶¹ H. Kuhn, per la

seva banda, fa esment del fet que el pastor no és l'ésser, sinó l'home. La imatge heideggeriana té, doncs, un sentit molt diferent del de les conegudes imatges bíbliques, segons les quals Déu o el Crist assumeixen per a l'home l'ofici de pastor. En el pensament de Heidegger l'ésser no guarda: es dona a guardar, s'entrega a la cura de l'home.⁶²

Amb tot i això, no és pas que l'home sigui per si mateix pastor o guarda. És l'ésser el que li obre aquesta possibilitat, en lliurar-se a la seva cura, en donar-se-li en la unitat de la seva ocultant manifestació.⁶³ En aquest sentit, en la mateixa mesura en què es dona a guardar, l'ésser és també «la guarda que resguarda l'home en la seva veritat».⁶⁴ L'home no té, doncs, cap motiu per a estarrufar-se d'orgull o d'autosatisfacció, sinó només, per a apropiari-se la pobresa essencial del pastor, la dignitat del qual rau no en haver escollit ell mateix aquest ofici, sinó en haver estat escollit per l'ésser. Vet aquí per a Heidegger l'autèntic humanisme, si es que hom pot encara qualificar d'humanista un pensament que es pronuncia contra tots els anteriors humanismes, els quals s'haurien ofegat en el subjectivisme i pensa austerament la dignitat de l'home des del servei i l'obediència a l'ésser.

Com reconeix el propi Heidegger, aquí «tot es capgirat»,⁶⁵ àdhuc si el que aquest capgirament cerca no és tant d'abandonar el punt de vista d'*Ésser i temps*, com d'assolir per primera vegada aquella dimensió des de la qual fou copsat el pensament allí intentat, l'«experiència de l'oblit de l'ésser».⁶⁶

Es també el que s'esdevé amb la *relació ésser-home*, veritable polleguera del pensament heideggerià: hom capgira el seu sentit, però la relació roman dempeus. Que no hi ha l'ésser, sense l'ésser-ací és quelcom que estava ben clar des dels dies d'*Ésser i temps*. Però si aleshores Heidegger posà l'èmfasi en l'ésser-ací, després el posa en l'ésser. On abans deia: només mentre existeix l'ésser-ací, hi ha l'ésser, ara diu: només mentre hi ha l'ésser, existeix l'ésser-ací. Ara bé, que hi hagi l'ésser i que, en conseqüència, existeixi l'ésser-ací, no és una conquesta de l'home, sinó un do de l'ésser. Com explica el mateix Heidegger: «Però, ¿no es diu a *Ésser i temps*, on el "hi ha" es fa paraula: "Només en la mesura en que l'ésser-ací és, hi ha l'ésser? Sens dubte. Això vol dir: només en la mesura en que l'esclarament (*Lichtung*) de l'ésser s'esdevé es transfereix en propietat l'ésser a l'home. Però que l'ací, l'esclarament en tant que veritat de l'ésser mateix s'esdevingui, es una disposició de l'ésser mateix».⁶⁷

Abans d'escatir convenientment el misteri d'aquest «hi ha», cal advertir que l'indret on l'ésser i l'home es troben l'un amb l'altre i assoleixen respectivament llur essència és el *llenguatge*. Entre l'ésser i l'home el llenguatge juga el paper de tercer terme, de mediació dialèctica. Per això Heidegger, anomena alhora el llenguatge «casa» de l'ésser i «estatge» de l'home. «El pensament aconsegueix la referència de l'ésser a l'essència de l'home. No és pas que ell faci o realitzi referència. El pensament no fa res

més que oferir-la a l'ésser com a quelcom que li ha estat ofert per l'ésser mateix. Aquest oferir consisteix en el fet que en el pensament l'ésser arriba al llenguatge. El llenguatge és la casa de l'ésser. En el seu estatge hi habita l'home. Els pensadors i els poetes son els guaites d'aquest estatge. Llur guaita aconsegueix la palesabilitat (*Offenbarkeit*) de l'ésser, en la mesura en què en llur dir la porten al llenguatge i en el llenguatge la guarden». ⁶⁸ «I és que, en allò que diu, el pensament no fa res més que portar al llenguatge la paraula no dita de l'ésser. El gir emprat aquí "portar al llenguatge" s'ha de prendre del tot al peu de la lletra. En esclarir-se, l'ésser arriba al llenguatge. En tot moment està en camí vers ell. Bo i arribant, l'ésser porta també al llenguatge, en allò que diu, el pensament ex-sistent. Així el llenguatge mateix és enlairat a la clariana de l'ésser. Es així i només així com el llenguatge ens penetra i domina de manera tan misteriosa». ⁶⁹

La relació entre l'ésser i el pensament i el llenguatge de l'home és per ambdues bandes *activa i passiva*. L'ésser porta el pensament al llenguatge. Els pensadors i els poetes porten l'ésser al llenguatge. ¿Qui porta en darrer terme a qui? Per a desfer aquest embolic, cal tenir compte del significat respectiu dels dos verbs emprats suara per Heidegger: «portar» i «arribar». L'ésser arriba al llenguatge en la mesura en que porta l'home al llenguatge. Si els pensadors i els poetes porten, doncs, a llur torn, l'ésser al llenguatge, ho fan només en tant que *portats* per l'ésser que hi arriba. L'ésser, en efecte, no parla. Només parlen els homes. Per això entre ells regna o es troba a faltar el diàleg. Entre l'ésser i l'home no hi ha cap diàleg, car l'ésser no és un ens. Amb tot i això, sense parlar per si mateix, l'ésser es fa present en tots els que parlen. En tant que arriba o porta al llenguatge, l'ésser és alhora latent i patent. Si només fos latent no arribariem mai a parlar. Si només fos patent, no hi hauria ja res a dir. En ambdós casos el llenguatge no podria realitzar-se històricament com a quelcom sempre obert i mai acabat. ⁷⁰

Com remarcava en una ocasió J. Ma. Valverde, Heidegger dona proves d'haver tingut «consciència lingüística», és a dir, d'haver-ser adonat que pensar en darrer terme no és sinó parlar, àdhuc atènyer-se al lèxic, a la gramàtica i a la fonètica d'una llengua. ⁷¹ Com ell solia dir: *die Sprache spricht*. El seu estil de pensar parteix d'aquesta consciència lingüística, però és també l'intent de duperar-la cap enrera, cercant en l'origen dels mots el «pensament pensat» subjacent en el llenguatge. Al seu entendre, la comprensió de l'ésser que constitueix l'home s'ha com condensat i cristal·litzat en el llenguatge, sobre tot en el de les llèngües originàries, com el grec o l'alemany. Per això és també en el llenguatge on cal cercar l'experiència originària de l'ésser.

En qualsevol cas, per a Heidegger, el llenguatge autèntic és essencialment escolta. És més un deixar-se dir, que una capacitat de la qual l'home disposés a voluntat. Si l'home diu en el llenguatge una

paraula essencial, és perquè li ha estat prèviament atorgada pel llenguatge de l'ésser. Aleshores «el pensament aplega el llenguatge en el simple dir. El llenguatge és així el llenguatge de l'ésser, com els núvols són els núvols del cel. El pensament amb el seu dir traça en el llenguatge solcs imperceptibles. Més imperceptibles encara que els solcs que el llaurador a pas a pas obre en el camp».⁷²

Reprement ara el cap de fil tot just descapdellat de la relació ésser-home, cal dir que ja a la *Carta sobre l'humanisme* Heidegger havia cridat l'atenció sobre aquell misteriós «hi ha», on l'ésser *es dóna* a l'home. Diguem de passada quel el gir català «hi ha» tradueix, inexactament l'alemany «es gibt». La traducció més exacta fóra «es dóna». Doncs bé, Heidegger observa sigil·losament que «és amb intenció i amb precaució que a *Ésser i temps* es diu "es dóna" l'ésser. Perquè el "és", que és el que aquí "dona", és l'ésser mateix. El "dona" anomena tanmateix l'essència donant de l'ésser, atorgadora de la seva veritat».⁷³ I més avall, reblant el clau, afegeix: «Al destí (de la seva veritat) l'ésser hi accedeix en la mesura en què ell, l'ésser, es dóna (*Es, das Sein, sicht gibt*)».⁷⁴

El darrer Heidegger torna sobre aquest tema tan apassionant —és tot el misteri de l'ésser el que està en joc— des del concepte que domina el seu pensament tardívol: l'*esdeveniment* apropiador (*Er-eignis*). Bo i partint de l'ús lingüístic: de l'ésser no diem pas que «és», sinó que «es dóna», però passant alhora d'aquest a la «cosa mateixa», Heidegger crida un cop més l'atenció sobre el fet que en el gir «es dóna» (*es gibt*) l'ésser és pensat com un do (*Gabe*). El pensament topa aquí de cap amb el misteri de l'ésser. En efecte, l'àmbit esmentat per aquest «això» (*es*) que «dóna» (*gibt*) ho abraça tot, des de l'intrascendent fins el demoníac, però, en qualsevol cas, es tracta de quelcom extraordinari i fascinant. ¿Qui és pròpiament el qui dóna? ¿D'on prové en darrer terme aquest do?

D'antuvi podria semblar que aquest enigmàtic donador que cerquem no és altre que el *temps*. Des de l'inici del pensament occidental hom ha entés l'ésser com la *presència* d'allò present. Ara bé, en la presència s'hi anuncia, ocultament, quelcom així com el temps. ¿Serà, doncs, el temps allò que obscurament mencionem, sempre que diem de l'ésser que «es dóna»? El temps és indubtablement l'horitzó, en el qual d'ésser es dóna. En aquest sentit, l'ésser es dóna, en la mesura en què ens arriba (*reicht*) el temps. Però el temps no pot ser el qui dóna, per tal com ell mateix és pensat també com un do. També del temps diem que «es dóna». En darrer terme, allò que s'amaga en el do de l'ésser i del temps és l'*esdeveniment* apropiador. L'ésser es dóna, doncs, en el si de l'esdeveniment. Ara, de l'esdeveniment no es pot dir ni que «és», ni que «es dóna». ¿Què se'n pot dir, doncs? «Nomes això: l'esdeveniment esdevé».⁷⁵

Són dignes d'admiració els esforços abrevats de Heidegger per a escapar-se de la problemàtica metafísica. Nogensmenys, sigui quina sigui la posició que hom adopti davant la seva anàlisi, tant si hom, pensa

que Heidegger ha menyscabat el misteri de l'ésser com que l'ha engrandit, una cosa és prou clara: l'home forma part essencial de l'esdeveniment. Per a expressar-ho amb una fórmula no massa potinera, l'ésser es dona en la mesura en què a nosaltres, els mortals, ens basta el temps i en què, se'ns ofereix en el llenguatge aquell estatge, gràcies al qual podem existir com a parlants. Per això, com ho reconeix el propi Heidegger, en l'esdeveniment l'home és tant u amb l'ésser que en rigor caldria anomenar-los ambdós en singular.⁷⁶

El que constitueix la relació ésser-home en la seva absoluta excepcionalitat és que no té membres. Aquesta concepció, inintel·ligible des de la lògica tradicional, palesa que per a Heidegger l'ésser no és res que esdevingui per si mateix al marge de l'esdeveniment de l'home, sinó el *sentit*, històricament canviant com el mateix home, des del qual aquest ha comprès sempre i seguirà comprénent l'ens que ell no és i l'ens que ell mateix és, però del qual en darrer terme no disposa.⁷⁷

En resum, el pensament de Heidegger és un pensament que malda per a superar el principi del subjecte i amb ell la moderna filosofia de la subjectivitat, però l'important en aquesta superació és que no s'aconsegueix tornant enrera, recuperant el punt de vista clàssic, sinó anant desimboltament cap endavant, vers una dimensió inèdita del pensament que constitueix una mena d'objectivitat en la subjectivitat, de transcendència en la immanència. Heidegger dissol la vella oposició subjecte-objecte allí mateix on, al seu entendre, s'originà: en l'ésser. L'ésser és l'espai històric-trascendental, en el qual pogué sorgir primerament la subjectivitat del subjecte i l'objectivitat de l'objecte i, per això mateix, és també el paratge on són superats tant el realisme com l'idealisme. Però l'ésser és només això, lloc, espai històric, dimensió trascendental, horitzó omniabastador de *sentit*, des del qual els homes s'han comprès sempre fins ara a si mateixos i a totes les altres coses i seguiran fent-ho en el futur. «Tota l'obra de Heidegger s'esmerça a explorar aquesta dimensió desconeguda en la història de les idees, a la qual ell dona, tanmateix, el nom més conegut d'ésser. Si ho vèiem des del model tradicional de l'objectivitat, fóra qüestió d'un terreny subjectiu, però d'un subjectivisme més objectiu que tota objectivitat».⁷⁸

Notes

*Aquest treball avança, bo i ampliant-la en uns punts i reordenant-la en altres, una temàtica ja esbossada en el volum: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. III: El postidealismo: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler y Heidegger*, Ed. Herder, Barcelona, 1989.

1. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (ed. H. Glockner, v. XIX), Stuttgart, 1959, p. 328. Vegeu *Holzwege* (*Gesamtausgabe* = (GA), v. V), p. 128 s.

2. Cf. R. GUILÉAD, *Ser y libertad. Un estudio sobre el último Heidegger*. Prólogo de P. Ricoeur, trad. castellana de C. Díaz Hernández. Madrid (G. del Toro), 1969, p. 72 s. en el capítol essencial que esmerça al nostre tema, l'autor refà pas a pas la història de la «interpretació» heideggeriana de la modernitat o, el que és el mateix, de la «destrucció» heideggeriana de la història de la metafísica moderna. Es de justícia reconèixer aquí el meu deute amb ell.
3. Cf. *Ibid.*, p. 73.
4. *Cd. Ibid.*
5. Cf. *Ibid.*, p. 74 s.
6. *Nietzsche*, v. II, Pfullingen (Neske), 1961, p. 24 s.
7. Cf. R. GUILÉAD, *Ser y libertad*, p. 75.
8. *Sein und Zeit* (GA, V. II), p. 33.
9. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA, v. XXIV), p. 179.
10. Cf. *Nietzsche*, II, p. 450 ss. Vegeu també R. GUILÉAD, o.c., p. 77.
11. Cf. *Holzwege*, p. 87 ss. Vegeu també R. GUILÉAD, o.c., p. 77 s.
12. *Holzwege*, p. 106.
13. *Ibid.*, p. 108.
14. *Ibid.*, p. 110.
15. *Ibid.*, p. 1111.
16. R. GUILÉAD, o. c., p. 70.
17. *Nietzsche*, v. II, p. 441.
18. *Nietzsche*, II, p. 297.
19. *Ibid.*, p. 298.
20. Cf. *Ibid.*
21. Cf. R. GUILÉAD, o. c., p. 81.
22. *Nietzsche*, v. I, Pfullingen (Neske), 1961, p. 611.
23. *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen (Neske), 1954, p. 89.
24. Cf. R. GUILÉAD, o. c., p. 82.
25. *Nietzsche*, II, p. 299.
26. *Ibid.*
27. *Holzwege*, p. 223.
28. *Ibid.*, p. 254.
29. *Ibid.*, 217.
30. *Ibid.*
31. Vegeu en particular les lliçons professades per Heidegger en 1940 amb el títol "La metafísica de Nietzsche", *Nietzsche*, II, p. 257 ss. En general, sobre els dos volums de lliçons entorn de Nietzsche, cf. l'estudi-comentari de A. ALVAREZ BOLADO, *Heidegger i Nietzsche*, «Actualidad bibliográfica de Filosofía y Teología» I/1, (1964), pp. 106-128.
32. *Nietzsche*, II, p. 300 s.
33. *Ibid.*, p. 302. Cfr. R. GUILÉAD, o.c., p. 90.
34. *Ibid.*, p. 304.
35. *Ibid.*, p. 306. Cf. R. GUILÉAD, o.c., p. 92.
36. *Holzwege*, p. 372.
37. T. URDANOZ, *Historia de la filosofía*, v. VI, Madrid, 1978, p. 569.
38. W.SCHULZ, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heidegger*, a: *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, ed. per O. Pöggeler, Berlin, 1970, p. 135.
39. Cf. *Ibid.*, p. 136.
40. Cf. T. ROCKMORE, *Le Kant de Heidegger*, a: *L'héritage de Kant. Mélanges philosophiques offerts au P. Marcel Regnier*. Paris, 1982, p. 253.
41. *Einleitung in die Geisteswissenschaften, Vorrede*, (*Gesammelte Schriften*, v. I)
42. Cf. L. LANDGREBE, *Philosophie der Gegenwart*, Bonn, 1952, p. 32.
43. Cf. *Ibid.*, p. 38 s.
44. Cf. O. PÖGgeler, *Der Denkweg Martin Hedeggers*, Pfullingen, 1963, p. 73 s.

45. Cf. W. SCHULZ, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*, p. 98 s.
46. *Ibid.*, p. 113.
47. *Ibid.*, p. 117.
48. *Ibid.*
49. Holzwege, p. 113.
50. Nachwort zu "Was ist Metaphysik?", a: Wegmarken (GA, v. IX), p. 307.
51. Cf. *Sein und Zeit*, p. 29.
52. Cf. *Vom Wesen der Wahrheit*, a: Wegmarken, p. 188.
53. Cf. *Brief über den Humanismus*, a: Wegmarken, p. 322 ss.
54. Holzwege, p. 39 s.
55. *Brief über den Humanismus*, p. 323. Vegeu també *Ibid.*, p. 326, 330.
56. Cf. *Ibid.*, p. 325.
57. Cf. *Ibid.* p. 326 s.
58. Cf. *Ibid.*, p. 330 s.
59. *Ibid.*, p. 330.
60. *Ibid.*, p. 342.
61. Holzwege, p. 348.
62. Cf. H. KUHN, *Rezension a Holzwege*, "Archiv für Philosophie", 4 (1952), p. 257.
63. W. SCHULZ, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*, p. 122.
64. *Brief über den Humanismus*, p. 361.
65. *Ibid.*, p. 328.
66. *Ibid.*
67. *Ibid.*, p. 336.
68. *Ibid.*, p. 313.
69. *Ibid.*, p. 361 s.
70. Cf. W. SCHULZ, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*, p. 122.
71. Cf. J. Ma. VALVERDE, *La fisonomía es el lenguaje. Conciencia, estilo y pensamiento de un filósofo*, "El País", 26 febrero 1987, Libros, p. 4.
72. *Brief über den Humanismus*, p. 364.
73. *Ibid.*, p. 334.
74. *Ibid.*, p. 335.
75. *Zeit und Sein*, a: *Zur Sache des Denkens*, Tübinga, 1969, p. 24.
76. Cf. *Ibid.*
77. Cf. W. SCHULZ, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*, p. 128 s. nota 10.
78. Cf. E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Réimpression conforme à la première édition suivie d'Essais nouveaux, Paris, 1967, p. 132 s.

Taula
(UIB) núm. 13-14 1990

EL INTERPELADO ¹

Jean-Luc Marion

Determinar qué -o eventualmente quien- sucede al sujeto, ¿ha tenido acaso la fenomenología alguna otra tarea más perentoria? Y sin embargo, nunca se ha resuelto definitivamente entre dos formas de sucesión: la de abolir para siempre el sujeto, para sustituirlo por la ausencia misma de heredero (como pretendió hacerlo Nietzsche), y la de vacilar en repetir en cada oportunidad la función de la subjeti(vi)dad de un modo siempre diferente. Respecto del sujeto, la fenomenología no ha dejado nunca de oscilar de una postulación a la otra, entre la herencia y el "nuevo comienzo". Esta vacilación permite sin duda inscribirla tan pronto dentro del campo de la metafísica como fuera de sus límites. La cuestión de la descendencia del sujeto no podrá encontrar, pues, ni siquiera el esbozo de una respuesta mientras no se haya bosquejado el modo en el que la fenomenología pretende superar el sujeto, es decir el sujeto metafísico. Preguntado de otro modo: ¿ofrece la fenomenología un camino que permita

avanzar lo suficiente como para superar el sujeto? Examinaremos esta cuestión en el caso, evidentemente privilegiado, del *Dasein*, con la ambigüedad con que Heidegger lo define en *Sein und Zeit*.

Nos preguntamos, pues: ¿en qué medida la analítica del *Dasein* lleva a cabo la abolición del sujeto metafísico? El *Dasein* alcanza su verdad propia y auténtica en la figura de la cura (*Sorge*) que lo identifica como resolución anticipadora: "El *Dasein* se vuelve 'esencial' en la existencia auténtica, que se constituye como resolución anticipadora (*vorlaufende Entschlossenheit*)" (*Sein und Zeit*, 65/323, 28-29).² Es preciso examinar, pues, si esta última determinación del sentido del ser del *Dasein* le permite ser el sucesor del sujeto o si debemos esperar a otra determinación.

II

No tendría ningún sentido poner en duda que el *Dasein* subvierte al sujeto, incluso y sobre todo en su acepción de sujeto fenomenológico trascendental, tal como lo había erigido Husserl. *Sein und Zeit* no sólo pone en cuestión el yo trascendental kantiano; pone en cuestión el yo fenomenológico en general y en su base, incluso entendido en el sentido de las *Logische Untersuchungen*. ¿En qué se basa esta puesta en cuestión? La subjeti(vi)dad no tiene ya por objetivo la objetivación del objeto, porque el instrumento último de esta objetivación -la intencionalidad- no apunta ya a la constitución de un objeto sino a la apertura de un mundo. La intencionalidad constituyente de objeto permanece, pero reducida al rango de un caso particular de la determinación fundamental de ser-en-el-mundo de aquel que, por ello, renuncia al título de "sujeto", ya que abandona el objetivo de la objetivación del objeto, en beneficio del título de *Dasein*. No hay que engañarse: el análisis del útil ocupa una función central en la analítica del *Dasein* porque establece que lo que hay en el mundo no está en primer lugar en el modo de objetos constituidos según la objetivación ejercida por un sujeto, sino en el modo de una manejabilidad propia que retroactivamente determina al propio *Dasein*, manipulado, por así decirlo, por lo que maneja. El *Dasein* no está en el mundo como un espectador, ni siquiera constituyente, sino como parte involucrada que es eventualmente determinada por lo que encuentra. El mundo no se resume jamás en la suma de objetos constituidos, ya que en realidad no consiste sino que se abre haciendo (de ellos) un mundo. Sin embargo, sólo puede abrirse en la medida en que, más esencialmente, el *Dasein* hace la apertura en general al extasiarse. El éxtasis del *Dasein* expresa que, lejos de fundarse en su ser, o de fundar en sí su ser, es el ente al que, en cada caso, le va nada menos que su ser, o mejor aún, el ente para el cual, en cuanto le va su ser, le va también el ser de todos los otros entes. Esta apropiación del ser por el

yo - "el ser de este ente es en cada caso mío (*je meines*)" (*Sein und Zeit*, 9/41, 28-29)- no debe interpretarse como una sujeción del ser a la figura del *ego* o incluso del egoísmo; si el ser es en cada caso el mío, esto es un resultado de la imposibilidad en que se encuentra el *Dasein* de acceder al ser de otro modo que no sea el de ponerse en juego en primera persona, arriesgándose a la posibilidad de la muerte; el ser sólo se abre al *Dasein* como una posibilidad reservada a quien se compromete en su propio nombre, a título de primera persona insustituible; el "en cada caso mío" del ser no indica ya que el yo se aseguraría una subjetividad sustancialmente inquebrantable, sino que el ser permanece inaccesible al *Dasein* en la medida en que éste no se expone a él sin reservas, sin recursos y sin certeza, como a una posibilidad de lo imposible. De la intencionalidad al "en cada caso mío", el sujeto, dueño de su ser y poseedor de sus objetos, se desvanece para dejar aparecer al *Dasein*, que le opone la doble paradoja de, en primer lugar, no constituir objeto alguno sino exponerse al manejo, y, en segundo lugar, de no asegurarse en sustancialidad alguna sino de alcanzar su propio ser sólo arriesgándose a él en persona.

III

Realizar su propio ser arriesgándose en persona define al *Dasein* como aquel que toma el relevo del sujeto. El "en cada caso mío", por el cual sólo va de mí en mi ser e incluso en *el* ser, descalifica toda pretensión a la autofundación de un yo incondicionado. Este resultado no dispensa, sin embargo, de una nueva interrogación: ¿con qué condición lleva a cabo el *Dasein* el "en cada caso mío" característico de su manera de ser? La respuesta literal está encerrada en una fórmula: "La resolución (*Entschlossenheit*) es un modo privilegiado de la apertura (*Erschlossenheit*) del *Dasein*" (*Sein und Zeit*, 60/297, 2-3). En la resolución la apertura del *Dasein* se despliega de un modo privilegiado. La resolución, entendida como resolución anticipadora, libera el ser del *Dasein* como cura (*Sorge*) y permite alcanzar su sentido de ser como temporalidad a partir del advenir. Se trata pues de determinar de qué modo la estructura extática de la cura (*Sorge*) tiene lugar fenomenológicamente: ¿qué resuelve la resolución?, ¿a qué decide la resolución al *Dasein*?, ¿en referencia a qué lo manifiesta? La resolución se localiza en varios fenómenos que están ordenados a ella: la angustia, la conciencia de la deuda, el ser-para-la-muerte como anticipación; todos tienen un carácter común. a) La angustia desemboca en la experiencia fenomenológica de la nada de todo ente, tanto subsistente como manejable. "En aquello ante lo que la angustia se angustia se torna manifiesto el 'nada y en ninguna parte'" (*Sein und Zeit*, 40/186, 39). Que esta nada pueda, e incluso deba interpretarse como mundo no modifica en nada el hecho de

que la angustia abre a la nada, sin nada más que esta nada misma. b) La conciencia que experimente su deuda oye una llamada, pero esta llamada no evoca ni exige reparación alguna, ningún deber, ningún precio ónticamente asignable. "¿Qué llamada dirige la conciencia a aquel a quien llama? Estrictamente tomado: nada. La llamada no enuncia nada, no tiene nada que contar" (*Sein und Zeit*, 56/273, 25-28). La conciencia no abre al *Dasein* al ente del mundo sino a su propia trascendencia; estrictamente no abre al *Dasein* nada más que sí mismo. c) El ser-para-la-muerte señala aparentemente una excepción: en ningún caso, que sepamos, se indica que abra a la nada, que sin embargo parece invocada por el análisis. Pero precisamente la anticipación del ser-para-la-muerte (o, más bien, *en él*) abre en última instancia al *Dasein* a la posibilidad absoluta -absoluta ya que cubre incluso lo imposible- que lo privilegia como ente ontológico. Si "en el ser-para-la-muerte el *Dasein* se conduce relativamente a sí mismo como un señalado poder-ser" (*Sein und Zeit*, 51/252, 26-27) es necesario sacar la conclusión de que no se conduce relativamente a nada más. De este modo, los tres fenómenos que determinan el ser del *Dasein* como cura sólo muestran la resolución anticipadora como un éxtasis abierto a -estrictamente- nada.

O mejor, la resolución anticipadora desemboca en la nada en la medida en que se trata de una nada de ente; pero, por esa nada misma "aisla" (*vereinzelt*) al *Dasein*, remitiéndolo a la trascendencia óntico-ontológica que lo separa del ente intramundano. Este aislamiento no significa solamente, ni en primer lugar, que el *Dasein* debería, siguiendo un tema tradicional (agustiniano, por ejemplo), *in se redire*. El aislamiento del *Dasein* no lo reconduce a sí mismo sino que lleva a cabo su determinación esencial: ser, sin ninguna sustitución posible, él mismo él mismo. Lo que al comienzo de la analítica del *Dasein* se formulaba como en cada caso mío" (*Jemeinigkeit*) es designado al final como "mismidad" (*Selbstheit*); "La mismidad del *Dasein* ha sido determinada formalmente como una manera de existir (...)" (*Sein und Zeit*, 54/267, 32-33). El *Dasein* existe como sí mismo. La resolución no resuelve nada porque se trata de que el *Dasein* se arriesgue él mismo a su destino propio: ser el ente en cuyo ser le va *el* ser mismo. La *Selbstheit* debe entenderse decididamente como una posición-de-sí-en-persona (*Selbst-ständigkeit*), tal como Heidegger no vacila en designarla: "La mismidad sólo puede leerse existencialmente en el poder-ser auténtico, es decir en la autenticidad del *Dasein* (entendido) como cura. De ella recibe su esclarecimiento la posición-de-sí-en-persona (*Ständig-keit des Selbst*) como pretendida permanencia del sujeto. Pero al mismo tiempo, el fenómeno del poder-ser auténtico abre la mirada hacia la posición-de-sí-en-persona (*Ständigkeit des Selbst*) en el sentido de haber conquistado su tenerse (...). La auto-posición de sí (*Selbst-ständigkeit*) no significa existencialmente otra cosa que la resolución anticipadora. La estructura ontológica de ésta descubre la

existenciariidad de la mismidad del sí mismo (*der Selbstheit des Selbst*)" (*Sein und Zeit*, 64/322, 24-33). Poco importa, finalmente, que se entienda la *Selbst-ständigkeit* del sí mismo en el sentido de una "autonomía", de una "constancia de sí mismo" o de una "auto-posición",³ siempre que estas aproximaciones apunten a pensar la prodigiosa paradoja de la analítica del *Dasein*: el éxtasis de la cura no deja de desembocar en una autarquía radical del *Dasein*, que se tiene solo en él mismo, como único sí mismo. Autarquía: por muy paradójico que parezca, el término resulta adecuado, ya que todas las extensiones de la intencionalidad (ser-en-el-mundo, angustia, conciencia, ser-para-la-muerte) no tienen nunca como fin abrir el acceso a un ente sino más bien a la nada de todo ente, afín de reconducir al *Dasein* a su "en cada caso mío", radicalizado entonces en mismidad auto-posicional. La resolución misma sólo abre el mundo por la estructura extática de la cura poniendo el sí del *Dasein* en él mismo y como único sí. ¿Acaso el *Dasein* irá más allá del sujeto en la medida en que, una vez más, lo imita?

IV

Al ponerse como tal, la mismidad del sí, insustituible en virtud de la cura y según la resolución anticipadora, define al *Dasein* por una autarquía existencial propia. Suponiendo que se lo haya realmente alcanzado, este resultado suscita dos interrogaciones directamente ligadas a la cuestión de una posible sucesión del sujeto y a la gravedad de su sucesión. a) La primera interrogación señala una aporía externa al proyecto de *Sein und Zeit*: si la autarquía del sí mismo define aún al *Dasein*, ¿en qué medida éste "destruye" el proyecto metafísico de un *yo* trascendental, incondicionado por ser autoconstituido? Sin duda el *Dasein* va más allá de toda subjeti(vi)dad al recusar la permanencia del *ὑποκείμενον* o del sujeto de la *res cogitans*. Sin embargo, la autarquía del sí mismo permanece, puesto que llega a rozar el extraño título de "...ständig vorhandene Grund der Sorge", el fondo constantemente ante los ojos de la cura (*Sein und Zeit*, 64/322, 23); de esta manera, los caracteres reflexivos del decidirse, ponerse en juego, precederse, angustiarse, etc. en cada caso por *nada* diferente de sí mismo, podría parecer que imitan la reflexividad hasta ahora auto-fundante del sujeto trascendental, y de toda subjetividad. Podría ocurrir que la confrontación del *Dasein* con la egología metafísica (de Descartes a Hegel) quedara inacabada e incluso no decidida, como un combate suspendido antes de que se conozca el vencedor.⁴ Podría ocurrir, sobre todo, que el *Dasein* no superase completamente la problemática del sujeto, que sin embargo el proyecto de una "destrucción de la historia de la ontología" implicaba expresamente en su segunda sección. Resumiendo, podemos arriesgar la hipótesis

siguiente: la analítica del *Dasein* no significa tanto la sucesión del sujeto como el último heredero del sujeto mismo, de manera que el *Dasein* ofrece un camino para alejarse del sujeto pero no llega él mismo a hacerlo. Aquello -o aquel- que deba venir después del sujeto sólo aparecerá, sin duda, por el *Dasein*, pero también después del *Dasein*, es decir, en su contra.

Por ello la segunda interrogación, b), que señala una aporía interna al proyecto de *Sein und Zeit*: si la autarquía del sí mismo define la trascendencia propia del *Dasein*, ¿en qué sentido esta autarquía, que ningún ente podría romper (ya que, precisamente, sólo se manifiesta al trascender absolutamente todo ente) podría concernir, en cualquier sentido que fuera, a la cuestión del ser en general? La distorsión, muy visible aunque no siempre señalada, entre la cuestión del ser en general y la analítica del *Dasein*, oscilación que atraviesa *Sein und Zeit* y determina casi obligatoriamente su inacabamiento,⁵ no se debe a una debilidad en la mostración del *Dasein*; por el contrario, es precisamente el logro ejemplar de esta mostración lo que instaura al *Dasein* en la autarquía de la posición de sí, sin más determinación que su propia resolución a su propia apertura; en la misma medida en que la analítica desemboca cabalmente, en las dos secciones de la parte publicada, en la identificación del *Dasein* con el sí mismo de la resolución autárquica, en la misma medida jamás, por lo que sabemos, encuentra una confirmación ulterior el proyecto evocado en la *Introducción* de poner fenomenológicamente en estricta equivalencia la *Seinsfrage* en general con el ser del *Dasein* en particular; podría ser, incluso, que hubiera que leer el 83§ como una confesión *in fine* de la imposibilidad absoluta de una transición regulada y fenomenológicamente garantizada del *Dasein* como sí mismo autárquico a la cuestión del ser en general: "admite la ontología fundamentarse *ontológicamente*, o también para ello ha menester de un fundamento *óntico*, y *qué* ente debe asumir la función de fundamentarla?"; así se admite, al final, el "problema fundamental aún 'oculto'" (*Sein und Zeit*, 83/436, 34-37). La aporía se debe, por consiguiente, a una contradicción tanto más radical cuanto que surge del éxito ejemplar de la analítica del *Dasein*: el sí mismo, poniéndose él mismo como tal por medio de la resolución anticipadora a la posibilidad, no admite ninguna determinación extrínseca: ni el mundo (que ella abre y al que por lo tanto precede), ni el ente (que ella trasciende), ni el tiempo (cuya temporalidad auténtica sólo se torna fenomenalmente accesible para ella); de manera que nada, ni siquiera la nada misma, es capaz de evocar, decir o siquiera presentir el ser. Aquí, el ser no ejerce aún neutralidad alguna en detrimento, por ejemplo, del otro; por el contrario, la neutralidad lo ofusca a partir de la autarquía absolutamente indeterminada del sí mismo, último rostro fenomenológico del *Dasein*. La neutralidad del sí mismo descalifica al propio ser.

El *Dasein* no podrá acceder a la cuestión del ser en general como sí mismo autárquico; no podrá invocar en la resolución anticipadora al ser porque, en todas las circunstancias, se invoca sólo a sí mismo: "El *Dasein* es el vocador y el invocado a la vez" (*Sein und Zeit*, 57/277, 31). la solución a esta aporía en forma de paradoja la encuentra Heidegger al precio de la *Kehre*, que, en un sentido, sacrifica todo lo que había logrado tematizar en *Sein und Zeit* -la analítica del *Dasein*- para ajustarse a lo que no había logrado sino sólo apuntado: la cuestión del ser en general. Este heroico cambio queda señalado, entre otras innovaciones, por la descalificación de la autarquía del *Dasein*; puesto que la resolución anticipadora, en cuanto autoinvocación, fracasa desembocando en una neutralidad ontológica, es necesario someterla a una llamada que ella no efectúe, ni controle, ni controle, ni decida; a esta llamada, tanto el *Epílogo a Qué es metafísica* como la *Carta sobre el humanismo* la denominan *Anspruch des Seins*: la llamada por la que el ser reivindica al *Dasein* como instancia fenomenológica de su manifestación.⁶ Al contrario de *Sein und Zeit*, donde la llamada viene a ser "siempre una llamada de sí mismo (*Ansprechen seiner selbst*)" (*Sein und Zeit*, 25/115, 38), aquí la llamada del ser reivindica al *Dasein*, por así decirlo, de antemano y del exterior; entre la resolución anticipadora del sí mismo y la reivindicación de lo que de allí en adelante se denomina hombre (y no *Dasein*), hay que elegir: Heidegger eligió, y el *Anspruch des Seins* precede y por lo tanto "destruye" la autarquía del *Dasein*. El hombre responde a una llamada que lo reivindica para el ser, en lugar de que el *Dasein* se decida y resuelva a su propia posibilidad como sí mismo. Por *hombre* hay que entender, en contra de todo "humanismo", aquel que viene después del sujeto, pero también después del sí mismo, porque se deja reivindicar por el *Anspruch des Seins*. Habría que llamarlo *der Angesprochene*, el que se expone a una reivindicación. Después del sujeto surge, más allá incluso del *Dasein*, aquel que sabe oír la reivindicación del ser.

Esta tesis marca el segundo paso de Heidegger fuera de la subjeti(vi)dad, más radical que el primero, aunque más silencioso. Suscita, sin embargo, una interrogación más temible aún que las dificultades que ha sabido vencer. Porque si el *Dasein* recibe una analítica que lo manifiesta como resultado a y en su mismidad autárquica, el interpelado al que convoca la reivindicación del ser no se beneficia, por lo menos explícitamente, de una analítica semejante. Ahora bien, si el *Dasein* sólo está en concordancia con la cuestión del ser en cuanto interpelado y no en cuanto resuelto, el "nuevo comienzo" queda suspendido de una analítica de la interpelación reivindicadora que, precisamente, falta. El *Dasein* sucede al sujeto renunciando a la autoconstitución del yo trascendental, pero aún se reivindica a sí mismo por la autarquía de la resolución; le falta aún dejarse reivindicar por una instancia diferente de él (aquí, el ser) para poder suceder finalmente al

sujeto sin heredar otra vez la subjeti(vi)dad. Sólo el interpelado rompe con el sujeto, pero el *Dasein* no se abandona aún a la interpelación.

V

La reivindicación, pues, me llama. Aún no he dicho *yo* y la reivindicación ya me ha llamado y por lo tanto me ha nombrado y requerido como un *me*. Por otra parte, a la reivindicación que me nombra sólo es adecuado responder "heme aquí", sin ningún *yo*. Al contrario de lo que parece, no se trata aquí de la crítica clásica del *yo* <*je/moi*> objetivo por parte del *Yo* trascendental (Kant, Husserl, Sartre): en efecto, al estigmatizar el *yo* trascendente como objetivo, esta crítica restablece tanto más radicalmente un *yo* trascendental, no constituido, precisamente por ser constituyente; bajo el imperio de la metafísica, la relatividad del *yo* empírico subraya aún más la absoluta primacía del *Yo* constituyente y, en ese sentido, autónomo. Por el contrario, cuando la reivindicación *me* interpela, el *yo* <*je/moi*> que me concede no designa a su vez ningún *Yo* trascendental, autónomo e incondicionado, sino únicamente la interpelación misma. La experiencia del *me* que *me* oigo decir no ofrece prueba alguna de un *Yo* trascendental en un transmundo, sino que, como experiencia pura y desnuda, me asigna a la reivindicación. El polo al que refiere el *yo* <*je/moi*> no equivale a ningún *yo* oculto e invisible por estar ya siempre allí, polo único de un horizonte fenomenológico determinado de antemano, sino que designa una instancia inconcebible, innombrable, imprevisible, precisamente la reivindicación. Sin duda, al sentirme interpelado, *yo me* experimento como interpelado; pero, literalmente *yo* experimento un *me* <*me/moi*> huérfano de todo *Yo* trascendental y constituyente; *yo me* experimento significa que el *yo* (simple, sin doble) se experimenta como un *me* (*me/moi*); *yo me* siento reivindicado, es decir, convocado en acusativo -interpelado como sospechoso y no como sujeto, nombrado en acusativo y desposeído por lo tanto de toda función de nominativo. El *me* interpelado señala la ausencia de todo *Yo* constituyente bajo el imperio, en esto totalitario, de la reivindicación. El *me* ya no atestigua *a contrario* del *yo*, sino que confiesa su nulidad bajo la autoridad de la reivindicación que me interpela.

El desastre del *yo*, y por lo tanto la única superación del sujeto, aparece con la reivindicación. ¿La amplitud de este desastre nos autoriza aún a nombrar con un concepto este *me*, a penas el fantasma de un sujeto? Lo designaremos como el interpelado.⁷ a) Interpelado, en primer lugar porque recibe la convocación de la reivindicación con una radicalidad y una potencia que le impiden la autonomía del sujeto que se constituye en su sustancialidad atómica, pero también la autarquía de una resolución que nada determina; el interpelado se descubre siempre constreñido a una

relación; en el lenguaje metafísico habría que decir que aquí la categoría derivada y secundaria de la relación, que, por principio, no debe aplicarse jamás a la sustancia, categoría primera, no sólo se le aplica perfectamente sino que la somete hasta el punto de descalificarla: el interpelado se descubre como el polo derivado de una relación en la que no dispone ya de la sustancialidad (autónoma, autárquica) que implica la menor subjeti(vi)dad. b) Interpelado, por otra parte, porque experimenta una sorpresa. La sorpresa, aquí, se opone estrictamente al éxtasis (de la intencionalidad y también de la resolución anticipadora); el éxtasis instituye sin duda al sujeto fuera de sí mismo, pero siempre a partir de sí mismo, considerado como polo originario de su propia superación. La sorpresa de la reivindicación sorprende, por el contrario, al interpelado, hasta el punto de privarlo de toda polaridad propia; la sorpresa hace presa del interpelado en el sentido de que se la toma con toda polaridad de la subjeti(vi)dad en él; el interpelado se encuentra no tanto arrancado de sí - ya que se reconoce precisamente sin el menor sí- como constituido por la inasignable reivindicación como un *yo* < *moi* > sin suelo, sin sujeto, sin más lugar que esta interpelación misma. La sorpresa hace presa, en el interpelado, de su mismo éxtasis: la sorpresa desprende al interpelado de su éxtasis. c) Interpelado, finalmente, en el sentido del juicio interlocutorio; según el antiguo lenguaje judicial, "*interloquer*" significa "ordenar que una cosa sea probada o verificada antes de pronunciarse sobre el fondo de la cuestión" (*Litttré*), establecer el hecho antes de dictaminar el derecho, y, a la espera, suspender el procedimiento. El interpelado se encuentra sometido, en una acepción más esencial, a un juicio interlocutorio, ya que toda cuestión *quid juris?* concerniente a su subjetividad trascendental, sus poderes, sus límites y sus figuras (comprendida la del *Dasein*) debe reconocerse precedida por la cuestión *quid facti?*; el hecho, aquí irrevocable, consiste en la reivindicación misma, que, de antemano y definitivamente, redefine toda característica del interpelado; nada podrá decirse de él -ni según la verdad, ni según el valor, ni según la resolución- que no reciba previamente la determinación de la reivindicación. Único *a priori*, no pertenece sin embargo ni a la conciencia ni al horizonte, a los que más bien pone en entredicho; único hecho, no deja por ello de preceder todos los límites y todo derecho, porque este hecho no es el hecho de ningún sujeto y, posiblemente, ni siquiera de sí mismo. Convocación, sorpresa, antecendencia, la reivindicación instituye pues al interpelado, sin definirlo más que por su estatuto de tal. Porque antes de que yo sea lo que sea, antes de que yo sea o me invente poder ser un sujeto o un *Dasein*, es necesario que la sorpresa *me* convoque. En el comienzo, el ; θαυμάζειν al principio, la admiración.

Sin embargo, la tesis de que al sujeto sólo le sucede el interpelado se expone a una objeción: la reivindicación sólo puede instituirlo como tal si alguna instancia la efectúa; es necesario, por lo tanto, referirla a una

polo de reivindicación, cuya palabra inicial desgarrar la subjeti(vi)dad. ¿Quien o qué reivindica al interpelado? Si se evoca aquí a Dios, el otro, la conciencia moral, la auto-afección, las figuras de la diferencia, el ser mismo, etc., no se hace más que nombrar la dificultad, no resolverla; en efecto, el interpelado se tornaría en todos estos casos en una instancia derivada, regional, en una simple variación del sujeto, puesto en situación o en relación con una instancia diferente; el interpelado regresaría así al rango de un sujeto particularizado. Esta objeción descansa, sin embargo, sobre un supuesto ilusorio: que se requiere poder nombrar la instancia que me reivindica para saberme instituido como interpelado; por el contrario, siguiendo el orden de la descripción fenomenológica, me reconozco interpelado *antes* de tener conciencia no sólo de mi subjetividad sino también de quien o qué me interpela. La imprecisión, o hasta la confusión de la instancia reivindicadora no invalida la reivindicación sino que, por el contrario, atestigua que en el comienzo se encuentra la interpelación como tal; así como la sorpresa sorprende al sujeto, la sorpresa sorprende también al sorprendente mismo; yo se descubre interpelado precisamente porque no sabe, en el momento de la reivindicación, por quien o por qué. La indeterminación de la instancia reivindicadora es lo único que hace posible la reivindicación, que, si no, no *sorprendería* y por lo tanto no instauraría un interpelado. Se trata de una *a priori* anónimo que se ejerce perfectamente sin identificar, ya que no consiste más que en esto: el reconocimiento por el interpelado de un *a priori* mínimo, la reivindicación misma; yo se reconoce interpelado como consecuencia de la reivindicación misma. El interpelado ofrece el comienzo -la determinación más pobre y por lo tanto la primera- que logra abolir al sujeto: la mismidad se encuentra inicialmente herida por el hecho mismo de que antes de toda autoconstitución, la reivindicación ya lo ha exiliado fuera del "en cada caso mío". La herida que desgarrar originariamente la mismidad manifiesta oscuramente el origen mismo- el interpelado. Antes de saber por qué ni por quien, yo se sorprende interpelado, desde siempre.

Traducción: **Juan Luis Vermal**

Notes

1 La expresión "interpelado" intenta traducir la expresión francesa "interloqué", imposible de vertir más fielmente al español, ante todo por la falta de las formas infinitivas y participiales correspondientes. Es importante tener en cuenta que el verbo "interloquer" (participio: "interloqué") remite en francés a tres significados o campos semánticos, dos de los cuales tienen equivalentes españoles en algunas flexiones formadas sobre la misma raíz: a) tomar parte en un diálogo (del que sólo existe la forma sustantiva "interlocutor"); b) desconcertar, confundir (para el que no hay equivalente español), y c) en el lenguaje jurídico, formar un auto interlocutorio, tal como aparece definido en el apartado V del artículo. Como

se verá, en ese apartado se aludirá sucesivamente a estos tres significados. La expresión "interpelado" sólo es capaz de recoger, en el mejor de los casos, el primero de estos sentidos, pero, dado que el segundo resulta de todas maneras imposible de incluir y que, como señalaba antes, con la raíz de "interlocución" no hay forma verbal en español, no he encontrado mejor solución que ella. El autor ya utiliza la palabra "interpellé" (interpelado) antes de introducir "interloqué" en el apartado V, expresión con la que evidentemente busca una mayor precisión conceptual que el lector español tendrá que reconstruir sin su ayuda y teniendo en cuenta lo anterior. (N. del T.)

2. Todas las referencias a *Ser y Tiempo* aluden a la versión original (*Sein und Zeit*, Niemeyer, Tubinga), indicándose parágrafo, página y línea(s). En la traducción de los textos de Heidegger he tenido en cuenta la traducción francesa que emplea el autor, cuando se aleja de la versión española de J. Gaos, F.C.E., 3a ed., 1968. (N. del T.)

3. *Selbst-ständigkeit* ha sido traducido por "*maintien de Soi-même (autonomie)*" <"mantenerse de sí mismo (autonomía)"> (Martineau, *Etre et Temps*, tr. fr. París, 1985, págs. 227 y 316) o por "*constance de soi-même*" <"constancia de sí mismo"> (F. Vezin, *Etre et temps*, París, 1986, pág. 382). La ambigüedad de esta *Ständigkeit* atribuida al *Dasein*, que acaba de ser recalcada por la definición del sí mismo como "*ständig vorhandene Grund*" (subrayado nuestro), parece autorizar aquí el empleo del término kantiano "*posición*".

4. Sobre este punto, permítasenos remitir a "*L'ego et le Dasein. Heidegger et la 'destruction' de Descartes*", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1987/1.

5. Sobre este punto, véase "Différence ontologique et question de l'être - un indécidé de *Sein und Zeit*", *Tijdschrift voor Filosofie*, 1987/3.

6. Indicaciones sobre el surgimiento del *Anspruch des Seins* en nuestro estudio "*L'angoisse et l'ennui. Pour interpréter Was ist Metaphysik?*", *Archives de Philosophie*, 1980/1.

7. Aquí se introduce la expresión "*interloqué*". Véase nota 1. (N. del T.).

Taula
(UIB) núm. 13-14 1990

HEIDEGGER Y LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Felipe Martínez Marzoa

Es sobradamente sabido que la mayor parte de la obra de Heidegger consiste en trabajos de lectura e interpretación de textos de la gran tradición filosófica. Ese trabajo hermenéutico de Heidegger constituye un conjunto cuya riqueza, sin precedentes en la historia del pensamiento, es ya de entrada suficiente para que se plantee la cuestión de si no será de algún modo precisamente en ese trabajo de lectura donde haya que encontrar lo fundamental, y en particular la originalidad propia, de Heidegger. En cualquier caso, se trata de algo mucho más central que el que Heidegger tuviese una cierta concepción de la historia de la filosofía, cuyos rasgos generales pudiese ser cuestión de exponer aquí. No caeré en la tentación de pretender hacer una exposición de ese tipo. Me limitaré a, seleccionando un número reducidísimo de pinceladas

pertenecientes al trabajo de Heidegger sobre textos de la filosofía, tratar de ilustrar con ellas la viabilidad de cierta hipótesis acerca del significado de ese trabajo. A nadie le extrañará -supongo- que los pensadores concernidos por esas pinceladas sean en particular Aristóteles y Kant; son quizá los dos pensadores que tienen una presencia más constante en la obra de Heidegger.

En el prólogo de la cuarta edición de *Kant und das Problem der Metaphysik*, Heidegger establece determinadas reservas frente al proceder seguido en aquel libro, las cuales no impiden en absoluto que el mismo sea fundamental tanto para entender a Kant como para entender a Heidegger. No olvido esas reservas, e incluso aparecerá expresamente en un momento posterior de mi intervención algo de lo que las justifica. Pero de entrada me referiré a alguna faceta de ese libro que no es objeto de tales reservas y que, por el contrario, resulta confirmada por los posteriores trabajos de Heidegger sobre Kant.

De entre los muchos aspectos de *Kant und das Problem der Metaphysik* que constituyen adquisiciones definitivas para la recepción de Kant, destacaré ahora uno: que la cuestión de las "condiciones de la posibilidad" frente a la de los contenidos sea interpretada como la cuestión ontológica frente a la cuestión óntica, como la cuestión de en qué consiste ser frente a la cuestión de qué cosas son y qué son esas cosas. Obsérvese que, en este caso, se trata de la aplicación de una pareja de conceptos procedente de la "Introducción" de *Sein und Zeit*, conceptos que tienen, por lo menos en el contexto del libro sobre Kant, el carácter de útiles hermenéuticos. ¿Tienen quizá este carácter ya en la misma "Introducción" de *Sein und Zeit*? Para preparar una respuesta a esta pregunta, recordemos otro momento en que la misma pareja de conceptos aparece también como útil hermenéutico. Merecieron a la manera en que Heidegger contempla la "Física" de Aristóteles, y precisamente la "Física" como no sólo la obra fundamental de Aristóteles, sino "el libro fundamental, oculto y por ello jamás suficientemente pensado, de la filosofía occidental"¹ o, lo que es lo mismo, "el libro fundamental de lo que más tarde se llamaría metafísica".² Heidegger considera la "Física" de Aristóteles como ontología, en visible contraposición a toda investigación óntica. La cuestión de los "principios", tal como se plantea en el libro primero de la "Física" y tal como se mantiene en los libros siguientes, es la cuestión ontológica, incluyendo en ello su explícita diferenciación frente a toda cuestión óntica. Ἀρχή οὐ αὐτίον o incluso στοιχείον, al comienzo de la "Física", quiere decir: aquello que forma parte del hecho de que cierta cosa sea, y entonces la ἀρχή o el αὐτίον lo es de esa cosa precisamente. Toda la conducción de la problemática de los "principios" en la "Física" hace de la pregunta por los "principios" la pregunta acerca de cuáles son los puntos de vista bajo los cuales algo es situado necesariamente por el mero hecho de que ello se reconozca como presente, como sujeto de un posible

enunciado, o sea: por el mero hecho de que podamos decir que es. Lo que allí se quiere demostrar a propósito de εἶδος/μορφή y/o de ὕλη y/o de στέρησις es que en el mero hecho de que algo esté presente, se diga, sea, funcionan como constitutivos esos elementos en su pertenencia recíproca. Dicho negativamente: esos "principios" no lo son ónticamente, puesto que ni solos ni junto con otros explican ni generan la cosa ni son a su vez cosas de las que cupiese partir para explicar aquello de lo que son principios, sino que, por el contrario, sólo tienen lugar en cuanto que la cosa es y su mención sólo se justifica en el marco de la pregunta sobre en qué consiste que la cosa sea. Lo que es es la cosa, no los principios. Dicho todavía de otro modo: la mención de principios no resuelve cuestión alguna de contenido. Y esto es cierto en un doble plano. Primeramente: el que cualquier cosa, por el hecho de que es, se encuentre necesariamente situada en la perspectiva del εἶδος, no nos dice absolutamente nada sobre cuál es y cómo está constituido el εἶδος para esta o aquella cosa; esto último tiene, por relación a lo primero, la condición de un *factum*. Las nociones correspondientes a los principios son sólo los puntos de vista formales bajo los cuales queda situada toda cosa por el hecho de ser; son aquello que en cualquier asunción de algo como ente es independiente del contenido particular de esa asunción. Y, en segundo lugar, refiriéndonos no ya al εἶδος como punto de vista general, sino al εἶδος de esta o aquella cosa, el mismo no es en modo alguno la causa que, ni sola ni confluyendo con otras, convierta en necesario el acontecer fáctico de esa cosa; sigue habiendo siempre un salto irreductible entre cualquier principio y aquello de lo que es principio.

Que la "Física" de Aristóteles es ontología significa que responde a la pregunta "en qué consiste ser" Ciertamente que, al menos en principio, se trata del específico *ser* que pronunciamos cuando nos referimos a determinado ámbito de entes, lo cual introduce el tema del valor hermenéutico de otro concepto de la "Introducción" de *Sein und Zeit*, a saber: el de una diversidad de *Bezirke des Seienden* o *Seinsbezirke*, regiones de lo ente en lo que concierne precisamente a su ser, o sea: distintos modos de *ser* (por lo tanto también ontologías particulares). Pero de momento no me centraré en esto, sino en que el tipo de investigación que Heidegger encuentra en la "Física" de Aristóteles es el de una investigación ontológica, esto es: no acerca de qué es, sino acerca de *en qué consiste ser*. Esto, "en qué consiste ser", se dice en griego τί τὸ ὄν. El sentido que la gramática griega atribuye al neutro singular de un participio afectado de artículo y sin que haya sustantivo implícito no permite en absoluto traducir τὸ ὄν por "lo ente"; τὸ ὄν significa el *ser*; significa aquello en lo que consiste ser; y τί τὸ ὄν significa "en qué consiste ser", o sea: la pregunta ontológica, no óntica.

El hecho de que la pregunta τί τὸ ὄν llegue a ser la fórmula aristotélica para το δεῖ ζητούμενον καὶ δεῖ ἀπορούμενον, en otras palabras, el hecho de ὄν εἶναι llegue a ser la designación en cierta manera única del

tema de la filosofía, ocurre a una con el final del proceso de autoconstitución de la filosofía, proceso que podemos identificar con la historia de la filosofía griega (es decir: hasta Aristóteles inclusive). Durante ese proceso hay una diversidad de palabras que, cada una en algún contexto o momento, asumen transitoriamente la función de designar eso que está supuesto en todo discurso y que por los mismo no se tematiza o, al menos, no se tematiza en un discurso "normal"; esas palabras han sido motivo de atención para Heidegger en diversos trabajos; son palabras como φύσις/φύεσθαι, λόγος/λέγεσθαι, αἶψα, μοῖρα, etc.. Quizá no esté de más repetir por enésima vez que la ocupación de Heidegger con estas palabras, en lo que tiene de esencial a su pensamiento, no tiene nada que ver con la "etimología", porque investiga conexiones básicamente sincrónicas, no diacrónicas. Que en ἀλήθεια hay un prefijo negativo, la raíz ' - λᾶθ y ciertos sufijos, no significa nada diacrónico, sino simplemente que en el mismo estadio de la lengua en que está presente ἀλή-θεια funcionan también, por una parte, el verbo λανθάνω, el sustantivo λήθη, etc. y, por otra parte, ἀσέβεια, ἀσάφεια, etc., y que ello es perceptible para el hablante. También básicamente sincrónicas, referentes al funcionamiento y coexistencia de las palabras en la lengua, y no a la "etimología", son las consideraciones de Heidegger sobre φύσις, λόγος, etc.; y todo aquello que es etimología o se presenta como tal, aun cuando esté en el texto de Heidegger, puede perfectamente ignorarse sin que lo esencial de las interpretaciones heideggerianas quede por ello alterado. No entraré ahora en los detalles por obvias razones de extensión. En todo caso, al final del proceso, al final de la historia de la filosofía griega, esto es, en Aristóteles, queda, como designación de eso δεῖ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, solamente ὅν εἶναι, porque la capacidad de esta palabra para designar eso estaba vinculada a algo no meramente léxico, sino -por así decir- gramatical, a algo que no podía desaparecer sin que se desquiciase la estructura de la lengua. No tomaré yo la iniciativa de entrar aquí en la cuestión lingüística, porque ya lo he hecho en otros lugares y ello es público.³ Constataré solamente que la relevancia del término ser, su fijación a la función de designar el tema de la filosofía, es inseparable de la posibilidad de cierto análisis, de procedencia precisamente aristotélica, análisis de en qué consiste el decir, de cuáles son los elementos constitutivos de un decir en general. Tal análisis establece: que todo decir se refiere a algo, trata de algo, señala a algo que de alguna manera ya está ahí, a un ὑποκείμενον, y que, de eso a lo que se refiere, todo decir dice algo, que hay, pues, algo "dicho de", κατηγορούμενον. Ὑποκείμενον y κατηγορούμενον (con independencia de que por pura facilidad de elocución se les pueda llamar "sujeto" y "predicado") no son en absoluto partes de una expresión o fórmula, sino elementos de la constitución de eso a lo que llamamos "decir"; por lo tanto, no nos concierne aquí la cuestión de si la composición sujeto-predicado es o no un criterio válido para el análisis de

expresiones o fórmulas. La secuencia "A es B", empleada para significar un enunciado en general, no es, ni aquí ni en Aristóteles, una expresión con variables, o sea: no se pretende en absoluto que todo enunciado haya de poder obtenerse substituyendo en esa secuencia cada una de las dos letras A y B por posibles valores. Por el contrario, la dualidad de A y B sólo significa la dualidad, que acabo de mencionar, del "de qué" y el "que" inherentes a todo decir; y es en este sentido en el que hay en el decir como tal "una cierta composición" (σύνθεσις τις), que el propio Aristóteles llama ἀπόφανσις, esto es: el que algo *se manifiesta como* algo. Y, si para designar la composición misma empleamos la palabra "es", ello no quiere decir en modo alguno que supongamos, ni que Aristóteles supusiese, que todo enunciado haya de poder formularse dividiéndolo en dos partes conectadas por el verbo "ser"; lo que sí ocurre es que el verbo "ser", allí, donde lo hay, significa que cierta conexión es precisamente la de ὑποκείμενον y κατηγορούμενον, o sea: que tiene lugar la σύνθεσις o la ἀπόφανσις. Decimos que el verbo "ser" significa la ἀπόφανσις, no que ésta sólo pueda expresarse mediante verbo "ser", pero sí que sólo en el caso del verbo "ser" la ἀπόφανσις tiene una expresión separada, en el modo de algo que, al menos formalmente, es como un lexema específico para designar meramente la ἀπόφανσις misma. Esta particularidad de la palabra "ser" hace posible que la misma permanezca como designación de lo supuesto en todo discurso y no tematizado.

Pues bien, la "Física" de Aristóteles es una pregunta del tipo τί τὸ ὄν, "en qué consiste ser", y, según la interpretación de Heidegger, en este punto jamás rectificadora, una pregunta τί τὸ ὄν es también la "Crítica de la Razón pura". Dejo para más adelante la cuestión de en qué sentido tienen aplicación aquí los conceptos "ontología fundamental" y "ontología particular", porque me parece más urgente otra consideración. El que la palabra "ser" resulte seleccionada como designación del tema de la filosofía en virtud de su particular posición en el discurso, y el que esto tenga que ver con la constitución de enunciado, ello no significa todavía en modo alguno que la noción de *ser* se entienda como la *quaestio iuris* del enunciado. Tal modo de producirse la cuestión del ser no es en absoluto griego, y, en cambio, marca desde el principio la filosofía moderna. Sin embargo, de esta diferencia no aparece mención en *Kant und das Problem der Metaphysik*, y sí, por el contrario, en las posteriores obras de Heidegger sobre Kant. En *Kant und das Problem der Metaphysik* aparece Kant sencillamente dialogando con Aristóteles, haciéndose abstracción de que Kant pertenece a aquel ámbito histórico en el que el ser es interpretado como la validez o legitimidad del enunciado y Aristóteles no. Ciertamente, esta distancia no impide el diálogo, pero hace que la comprensión del mismo sea menos sencilla. El que esa distancia no aparezca en *Kant und das Problem der Metaphysik* se relaciona con que en ese momento aún no ha aparecido la caracterización heideggeriana de los

modernos como tal, caracterización que es inseparable de la de un modo específico de efectuar la pregunta por el ser. En la "Introducción" de *Sein und Zeit* se dice que, después de Aristóteles, la pregunta por el ser "enmudeció" y que lo obtenido por Platón y Aristóteles se conservó meramente a través de desplazamientos y retoques. Esto está en conexión con la ausencia en *Sein und Zeit* de un lugar para el papel que posteriormente⁴ Heidegger atribuye a Descartes, papel que brevísimamente podríamos describir así: la pregunta por el ser no enmudece, más bien se replantea desde su propio olvido, esto es: ahora ya sí como la pregunta acerca de en qué consiste la validez o legitimidad del enunciado, o sea: cuando, bajo qué condiciones, estamos legitimados para referir un predicado a un sujeto. Este modo de plantear la cuestión del ser, que se inicia con Descartes y es característico de la filosofía moderna, comporta también lo siguiente.

Hasta aquí la palabra "sujeto" designa cualquier ente o, si se quiere, el "sujeto" de la proposición, y ello porque, ante todo, esa palabra, *subiectum*, designa aquello que está ya ahí, ὑποκείμενον, "subyacente", de lo cual son predicables cualidades, relaciones, operaciones, etc.; *subiectum* significa aquello de lo que se trata, la cosa, lo ente. Supongamos ahora que hablamos del "sujeto" en este mismo sentido, pero siendo la "operación" o "cualidad" atribuida a ese sujeto no otra que el conocimiento o, dicho de modo más general, el discurso. Si mentásemos "conocimiento" o "discurso" como "hechos", entonces no ocurriría nada nuevo ni especial en cuanto al sentido de la palabra "sujeto"; el sujeto, aquello de lo que se trata, sería aquello de lo que en este caso trataría una psicología o sociología o algo semejante; sería un ente y acerca de él se plantearían cuestiones ónticas. Si, por el contrario, por "conocimiento" entendemos como parece ineludible en el marco que acabamos de definir como moderno, no cierto "hecho", sino la validez o legitimidad de cierta tesis, si por "discurso" entendemos la validez o legitimidad del discurso, preguntándonos en qué consiste esa validez o legitimidad, entonces no estamos tratando de procesos o "relaciones" o "cualidades" u "operaciones" que acontezcan en un cierto ente y sean tema de una investigación óntica, pues en la validez o legitimidad del discurso consiste el *ser*, de acuerdo con el planteamiento específicamente moderno. El discurriente del discurso válido en cuanto tal no es simplemente el "sujeto" de estas o aquellas operaciones o cualidades o relaciones, sino que es el sujeto, *subiectum*, "subyacente", por lo que se refiere al ser de cualquier ente. Hay algo que es el sujeto no de esta o aquella predicación, sino del discurso válido como tal, y ese algo no es una cuestión óntica, sino ontológica, esto es: no se trata de un ente, ni de una característica, relación u operación de ente alguno, sino de un supuesto (subyacente, *subiectum*) inherente a *aquello en lo que consiste ser*.

Dicho quede esto para aclaración de la designación de la ontología moderna como la metafísica de la subjetividad del sujeto, bien entendido

que la misma es a la vez y por lo mismo la metafísica de la objetividad del objeto. La palabra *ob-iectum* significa en principio lo representado (*Vor-gestelltes*) en cuanto representado. Desde el momento en que el concepto "representar" no designa ya meramente una situación de hecho, sino una legitimidad o validez, entonces el "objeto" es lo *de iure* representado, y esto quiere decir en términos modernos lo ente.

Un modo específicamente moderno de plantear la pregunta por el ser no aparece tenido en cuenta como tal ni en *Kant und das Problem der Metaphysik* ni en el plan de "destrucción de la historia de la ontología" de *Sein und Zeit*. Decir esto equivale a decir que tampoco se encuentra en ese momento de la obra de Heidegger conciencia de lo específicamente griego del planteamiento griego. En cambio, lo que sí emerge con claridad ya entonces, es expreso por lo que se refiere a *Kant en Kant und das Problem der Metaphysik* y no será rectificado jamás, es que se trata de la misma pregunta. No está allí clara la diversidad de claves en que se plantea, y, por lo tanto, tampoco está claro cómo es posible que una pregunta que según *Sein und Zeit* "enmudece" tras Aristóteles reaparezca con tal fuerza en Kant; lo que sí está claro ya allí es que se trata de la misma pregunta. En la identidad de la pregunta percibe Heidegger la unidad del fenómeno "filosofía", fenómeno que no es otra cosa que esa pregunta, y así la "pregunta por el sentido de ser" resulta ser en cierta manera la pregunta por el sentido de la tradición filosófica misma como tal, el intento, no de hacer una nueva filosofía, sino de entender el fenómeno filosofía como tal, vale decir: como un rasgo definitorio de aquella historia que empieza con Grecia y que ha devenido historia universal. En otras palabras: el problema es el de una *ἱστορία τῆς φιλοσοφίας*, si *ἱστορία* es la actividad o actitud del *ἵστωρ*, y el *ἵστωρ* es el que ve y ha visto (cf. *ἰδεῖν, οἶδα*). De este modo empieza a hacerse notar el pleno significado de lo que antes he dicho del empleo de ciertos conceptos de la "Introducción" de *Sein und Zeit* como útiles hermenéuticos. Tal carácter pudiera ser esencial a esos conceptos, en el sentido de que los mismos estén ahí ya desde el principio para permitir el intento de entender ese discurso históricamente dado y transmitido que llamamos "filosofía", discurso que, por cierto, sólo puede entenderse estando a su altura, es decir: originalmente.

Antes de intentar desarrollar lo último que he dicho, he de volver sobre la lectura heideggeriana de la "Física" de Aristóteles y de la "Crítica de la Razón pura", añadiendo aspectos que son necesarios para evitar malentendidos y que, además, quizá permitan afinar algo por vía de hecho lo referente al carácter de "útiles hermenéuticos" que he atribuido a ciertos conceptos.

He dicho que, en la lectura de Heidegger, la "Física" de Aristóteles combina el carácter de ontología (en contraposición a discursos óntico) con el carácter de particular, esto es: la referencia a un ámbito determinado de lo ente. Ya he hablado bastante del carácter ontológico. ¿Qué pasa con el

carácter de "particular"?. Los "principios" que se investigan en la "Física", al menos en la peculiar manera que allí se expone de relacionarse entre ellos y con la cosa, son los constitutivos no del ser pura y simplemente, sino de un particular tipo o modo de *ser*; Aristóteles llama φύσις a ese modo de ser y τὰ φύσει ὄντα al correspondiente ámbito de lo ente, esto es: a *lo ente en cuanto que su ser es φύσις*. En pasajes decisivos, que Heidegger comenta, τὰ φύσει ὄντα se contraponen concretamente a τὰ τέχνηι ὄντα, pero nada permite suponer que se trate de una contraposición binaria. Momento este especialmente oportuno para recordar que la distinción de las regiones de lo ente no es una exclusión material, sino una distinción de modos de ser; empleando un ejemplo del propio Aristóteles, el lecho en cuanto tal es τέχνηι, pero la misma cosa, aunque no ciertamente en cuanto lecho, es φύσει, a saber: un trozo de madera, y podemos ampliar el ejemplo en sentido inverso diciendo que el árbol o la roca en cuanto tales son ciertamente φύσει, pero esa misma cosa, ciertamente no en cuanto árbol o en cuanto roca, sino en cuanto algo que no ha sido cortado ni arrancado ni despedazado, porque el proyecto artístico incluía dejarlo estar ahí, pertenece al ámbito de la τέχνηι, y, para cerrar el círculo, digamos que el que un lecho sea (esto es: haya sido producido), un árbol siga creciendo (y no haya sido cortado), una roca siga estando ahí, todo ello puede considerarse también como parte del contenido de un tejido de proyectos, no ya artísticamente, sino de conducta, es decir: como προαίρεσις ὄντα. Los diferentes ámbitos de lo ente son diferentes, pues, no por su composición material, sino por aquello "en lo que consiste ser" en cada uno de ellos.

Pues bien, una vez que hemos admitido que el problema de en qué consiste la validez del enunciado o del discurso es la versión del problema del ser propia de la Edad Moderna, encontramos que la admisión aristotélica de diferentes ámbitos de lo ente, definidos por su diferente modo de ser, y, consiguientemente, de ontologías particulares, tiene un correlato moderno en la irreductibilidad kantiana de la distinción entre dos modos de validez del discurso: la validez cognoscitiva y la validez práctica. No insistiré en este punto, porque ya lo he tratado en algún escrito público.⁵ Sí recordaré que la distinción entre los modos de validez del discurso forma parte, dentro de la obra de Kant, de la misma constelación que la irreductibilidad de la distinción entre, por una parte, las condiciones de la posibilidad (condiciones de la posibilidad del discurso cognoscitivo en un caso, del discurso práctico en el otro) y, por otra parte, los contenidos. El conjunto de las condiciones de la posibilidad (la "Razón", el "sujeto") no da los contenidos. Esta particularidad, que según conceptos tomados de *Sein und Zeit* es ni más ni menos que la irreductibilidad de la distinción entre lo óntico y lo ontológico, heideggerianamente arraigada en el tema de la diferencia ontológica, es lo que el propio Heidegger describe como el filosofema típicamente kantiano de la *finitud*, y el caso es que, al describir en qué consiste esa finitud en Kant, uno tiene la

impresión de estar repitiendo en otro lenguaje los mismos temas del libro primero de la "Física" de Aristóteles a los que hice referencia precisamente para exponer que las ἀρχαί de la "Física" tienen carácter ontológico y no óntico. Ciertamente, así como la interpretación de la cuestión del ser como cuestión de la legitimidad del discurso es moderna, no griega, ocurre, por ello mismo, que el conjunto de los principios sólo en Kant, no en Aristóteles, puede llamarse la Razón o el sujeto; pero, a través de la distancia marcada por esa diferencia esencial, las condiciones de la posibilidad son efectivamente las ἀρχαί, son los elementos constitutivos del hecho de que algo sea (es decir: en Kant, de que algo sea objeto del conocimiento o, en su caso, de la voluntad), y, lo que es lo mismo dicho negativamente, esos elementos constitutivos, condiciones de la posibilidad, ἀρχαί, ni solos ni juntos con algún otro explican o generan el contenido, la cosa (en Kant el objeto, sea del conocimiento o de la voluntad); por el contrario, el contenido, el objeto, como el propio discurso válido en el que ese contenido se da, tiene siempre en primer lugar el carácter de un *factum* cuyas condiciones se investigan, y este "en primer lugar" no significa una etapa, de modo que luego ese orden pudiese invertirse sino que el discurso válido no pierde nunca el carácter de *factum-a-partir-del-cual* (esto es: de ἡμιν γνωριμώτερον καὶ σαφέστερον) a partir del cual la investigación se pone en camino (ἐπάγεσθαι, επαγωγή) hacia lo que en esa presencia es constitutivo del hecho mismo de la presencia y, por lo tanto, φύσει (ο ἁπλῶς) γνωριμώτερον καὶ σαφέστερον, kantianamente *a priori*.

La caracterización que, siguiendo la línea interpretativa de Heidegger, hemos hecho de la "Física" de Aristóteles como ontología particular y de la teoría kantiana de las condiciones de la posibilidad del conocimiento o "metafísica de la naturaleza" también como ontología particular requiere, sin duda, todavía, la siguiente consideración.

Admitido que pueda haber una diversidad de ontologías, sin embargo todas ellas tienen en común su carácter de discurso ontológico, esto es: el hecho de que se trata de en qué consiste *ser* y no de qué cosas son y qué son esas cosas; por lo tanto, la posibilidad misma de ontologías en general presupone que está de alguna manera determinado qué es y qué implica eso de preguntar por el ser mismo y no por lo que es, y tal cosa sólo puede quedar determinada desde la posibilidad de una pregunta por el *ser* a secas, sin referencia a ámbito particular, ello independientemente de cuál sea la relación que esa pregunta haya de tener con la diversidad de las ontologías particulares. De hecho, esa pregunta ontológica general o fundamental está presente tanto en Aristóteles como en Kant, sólo que en ambos está presente en la peculiar forma de una reflexión sobre y a partir de una determinada ontología particular. En Kant, esa determinada ontología particular es la referente al ámbito de lo ente constituido por los objetos de conocimiento. En Aristóteles es la "Física", y concretamente lo

es en el sentido de que la ontología general aristotélica se produce mediante el hecho de que ciertas nociones ontológicas que tienen su origen en el análisis del modo de ser propio de los φύσει ὄντα alcanzan luego un significado ontológico general; ello no se debe a una extrapolación arbitraria, sino que es perfectamente posible seguir la peculiar necesidad interna de un discurso que lleva a remitir esas nociones, como a su lugar propio, a más allá de los φύσει ὄντα. El punto de inflexión en este sentido se encuentra (o al menos se encuentra expresado con la mayor claridad) en la exégesis aristotélica del tiempo.

Es el momento ya de recordar que toda esta confrontación Aristóteles-Kant en el horizonte de la pregunta por el ser, de la diversidad de regiones de lo ente, de ontologías particulares, de la necesidad de una ontología fundamental, etc., ha venido motivada por la sospecha o sugerencia de que el planteamiento heideggeriano de la "pregunta por el sentido de ser" plantea en realidad el problema de una ἱστορία τῆς φιλοσοφίας.

Es claro que por "filosofía" no puede aquí entenderse algo indefinidamente disperso en el espacio y en el tiempo, de manera que cupiese hablar de la filosofía de aquí, la de allá y la de acullá, la de antes, la de después, la de antes de antes y la de después de después, en cuyo caso cualquier unidad del fenómeno filosofía sólo podría consistir en las pertenencia de algo a eso que se llama "naturaleza humana", concepción que procede de regiones evidentemente muy distantes de aquellas en las que se mueve el discurso de Heidegger. Por el contrario, asumimos, con Heidegger, que la unidad del fenómeno filosofía tiene que ver con que aquello que va de Anaximandro a Aristóteles, ambos inclusive, no es meramente una etapa, sino que, cuando decimos que un discurso es filosofía, lo que queremos decir es que dialoga (lo sepa o no) con eso que va desde Anaximandro hasta Aristóteles inclusive. El que filosofía sea un proceso histórico que tiene su comienzo y que además permanece esencialmente referido a ese comienzo, plantea la cuestión de si no ha de tener también o ha tenido ya un cierre, un final, por ejemplo: después de Hegel o Nietzsche. Es sabido que en la obra de Heidegger hay, en efecto, algo así como una respuesta a esta cuestión. Más importante, sin embargo, que el dar una respuesta es el que el hecho de plantear en serio la pregunta rompe con la representación usual de que aquello que ya se ha cerrado ya no tiene lugar y, por lo tanto, ya no vale o ya no importa; pudiera ser al revés; pudiera ser que, justamente porque el acontecer de la filosofía se ha cerrado, porque ese acontecimiento, la filosofía, se ha cumplido, por eso mismo el tal acontecimiento demandase más que nunca ser asumido, ser comprendido, y que por ello ahora tenga más sentido que nunca la exigencia de desmenuzar hasta la última iota cada frase de Aristóteles o de Platón o de Leibniz o de Kant.

Si el problema es el de una ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, resulta inevitable preguntarse hasta qué punto esto no significa un cierto estar más allá o más acá con respecto a la filosofía, hasta qué punto la actitud del ἵστωρ no comporta una cierta distancia con respecto a..., en este caso con respecto a la filosofía. Tal cuestión es la misma que la de si el hablar de pregunta por el *sentido de ser* no matiza la "pregunta del ser" como algo en alguna medida distinto de meramente la "pregunta por el ser", considerada ésta como la pregunta de la filosofía. De esto no me voy a ocupar aquí, porque repetiría cosas que ya he publicado.⁶ En todo caso, la palabra "sentido", el inciso "sentido de", no está aquí de manera ociosa, sino que enlaza con la posterior utilización por Heidegger de términos que ya no son "ser" y que van desde ~~ser~~ hasta *Die Lichtung* o *Das Ereignis*, incluso un término para el modo específicamente moderno, que es *Das Gestell*, el cual designa la no-pensada esencia de la técnica y, por lo tanto, lo específico no-pensado de la filosofía moderna, como *Die Lichtung* o *Das Ereignis* designan lo no-pensado de la filosofía en general. Es en dirección a *Die Lichtung* o *Das Ereignis* como Heidegger trata de entender un cierto decir pretemático de aquellas palabras griegas como φύσις, λόγος, αἰών, μοῖρα, ἀληθείη, pero justamente en la medida en que sostiene que lo dicho en ese decir no fue nunca tema de un pensamiento. En otras partes he insistido hasta la saciedad (y por eso no me siento en situación de seguir haciéndolo ahora) en que el hecho de que algo sea no-pensado en la filosofía no quiere en absoluto decir que antes ("prefilosóficamente" o "arcaicamente" o algo así) hubiese sido pensado, ni tampoco que lo sea ahora por obra de Heidegger. Sin filosofía o "antes" de la filosofía, la cosa en cuestión no es ni siquiera no-pensado. Es en la filosofía, y no en ninguna otra parte, donde esa cosa se encuentra, sólo que se encuentra como no-pensado. Todo tipo de aclaraciones son necesarias (aunque no sea este por mi parte el lugar de hacerlas, porque sería reiterativo) en el sentido de que el "no" de "no-pensado" no significa ningún defecto o falta o cosa parecida, ni siquiera un defecto o falta "necesarios". La posibilidad de apuntar a lo no-pensado no es la posibilidad de referirse a algo que antes haya estado oculto y ahora se descubra. No; lo no pensado es mencionado precisamente como no-pensado; la lectura de la filosofía (esto es: de esa parte del discurso históricamente dado y transmitido a la que llamamos "filosofía") nos lleva a que ella está regida por (o sea: corresponde a) un ocultarse originario, el ocultarse del (o mejor: como el) *Urphänomen*. No es que la filosofía oculte algo que en otra parte (o "antes" o "después") pudiese estar manifiesto; al contrario, la filosofía corresponde a ese ocultarse, en tanto que el discurso trivial carece de la posibilidad de que algo se le oculte.

Así, pues, el que finalmente podamos hablar de ese "carácter de no-pensado" o de ese ocultamiento, obedece, no a que, al menos para alguien, el ocultamiento hubiese tocado a su fin en el sentido de que algún

velo se hubiese rasgado, sino precisamente a que la *correspondencia*, el "fiel olvido" a que acabo de hacer referencia, ha cumplido todo su ciclo; es decir: la filosofía ha completado su historia (*Geschichte*); la posibilidad de decir que hay un no-pensado es la otra cara de la imposibilidad de una *continuación* del discurso filosófico, o, dicho en sentido inverso, la otra cara de que ya no quepa esperar nuevas "filosofías", es que hoy (y en cierta manera sólo hoy) podemos plantearnos la tarea de percibir el fenómeno filosofía como tal, esto es: en su *Geschichte*. Porque la *Geschichte* se ha cerrado, es ahora el momento de la *Historie*, ya que ἵστωρ es el que ve y ha visto (cf. ἰδεῖν, οἶδα). No hay ya *Fortsetzen*, *Fortfahren*, sino *re-petere*, *Wieder-holen*. Que la filosofía haya cerrado su ciclo no quiere decir que haya dejado de tener lugar, ni que sea algo "pasado"; quiere decir simplemente que el modo de su acontecer ha cambiado. Estoy diciendo algo así como que la ἱστορία τῆς φιλοσοφίας es la filosofía que queda por hacer. Quizá dos observaciones finales puedan ilustrar esta tesis.

Que la comprensión de Platón o Kant por Hegel haya sido cuando menos unilateral, la de Kant por Nietzsche errónea, la de Platón por Kant de manual malo, la de Platón por Nietzsche superficial, etc., todo ello no impidió, en su momento, que cada uno de esos pensadores retomase en cierta esencial manera la obra de los anteriores y fuese su heredero legítimo. Pues bien, esa especie de diálogo inocente, de continuidad no pensada, es algo que hoy no podemos permitirnos. Hoy la incompreensión de la obra de un pensador nos priva pura y simplemente del diálogo con ella; no hay continuar; se comprende o se ignora.

Decir que nuestra tarea, la tarea filosófica que tiene lugar en el presente siglo, es la de comprender la filosofía que está ahí, decir que esta tarea es la historia de la filosofía, no equivale a negar valor a lo "nuevo" en filosofía de los últimos ochenta o noventa años. Sólo equivale a decir que esa "filosofía" contemporánea es en su conjunto, cuando menos implícitamente, exegética, aunque sea, en su mayor parte, inconscientemente exegética. O, dicho de otra manera, que sus logros son logros en la medida en que, por más que se empeñen en ignorarlo, son disquisiciones que resultan necesarias para abordar seriamente la comprensión de algo que está en Kant o en Hegel o en Platón o en Aristóteles, rodeos, largos, pero necesarios, en una lectura de los pensadores esenciales.

Al menos en un caso, este carácter exegético que he atribuido a la tarea filosófica hoy posible, el carácter de lectura de los grandes filósofos, es expresa y globalmente asumido, pues, por más que se siga hablando de "la filosofía de Heidegger" como una "filosofía" que viene a continuación de las anteriores, lo cierto es no sólo que la mayor parte del trabajo constatable de Heidegger está dedicado a lecturas de textos de los grandes pensadores, sino incluso que ya *Sein und Zeit* se abre con la cuestión de una cierta cosa griega y su estar y no-estar a la vez en toda la historia occidental.

Notas

1. *Gesamtausgabe*, tomo 9, p. 242.
2. *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, (5a ed.) 1978, p. 111.
3. Cf. mi *Heráclito-Parménides (Bases para una lectura)*, Murcia, 1987.
4. Aproximadamente a partir del escrito *Die Zeit des Weltbildes*, que es una conferencia pronunciada en 1938.
5. Cf. mi *Releer a Kant*, Barcelona, 1989.
6. Cf. mi *El sentido y lo no-pensado (Apuntes para el tema Heidegger y los griegos)*, Murcia, 1985.

Taula
(UIB) núm. 13-14 1990

LA FENOMENOLOGIA DEL MUNDO DE HUSSERL Y HEIDEGGER

Fernando Montero Moliner

Pocos temas filosóficos han tenido una vida tan larga y ajetreada como el concerniente al mundo. Pues con él se manifiesta con especial claridad el afán de la filosofía por expresar de modo unitario lo que es esencial en el universo de las cosas que nos rodean. Desde que PARMENIDES propuso la "interpretación" del "orden-mundo de todas las cosas verosímiles, hasta que Habermas ha apelado al "mundo de la vida" como el suelo en el que anclan los sistemas del poder político y económico, que es "colonizado" por las técnicas de "juridificación" del Estado, el problema del mundo ha pasado por múltiples vicisitudes dramáticas. La filosofía cristiana cargó sobre él los tintes sombríos del pecado original: La "*civitas mundi*" es el dominio de la "*natura lapsa*", ante la que sólo cabe un "menosprecio" ("*contemptus*") atemperado por el hecho de que, con sus

mismas miserias, sea el contrapunto de la gloriosa "*civitas Dei*". Es cierto que el racionalismo prestigió al mundo como terreno propicio para el ejercicio de la razón. Pero Kant volvió a sumirlo en un alarmante problematicidad al convertirlo en una Idea dialéctica, escindida en tesis y antítesis antinómicas que escapan de toda solución racional.

Sin embargo, parece que la fenomenología ha inyectado una sana vitalidad al problema del mundo. Como intentaré exponer en el curso de esta ponencia, ha sido un tema destacado en el pensamiento de HUSSERL y HEIDEGGER, hasta el punto de que con él se expresan de modo sintético los elementos más positivos de sus respectivos análisis. Y no sería difícil hallarlo con similar relevancia en la obra de MERLEAU-PONTY, ROMAN INGARDEN, ALFRED SCHUTZ, ENZO PACI, IAN PATOCKA, JOHN WILD, GERD BRANDT, etc. Pero no voy a intentar realizar un correteo por sus diversos planteamientos. No sólo porque sería agotador, sino porque todos ellos giran en torno a las concepciones de HUSSERL y HEIDEGGER. Es decir, estimo que las de éstos constituyen dos modelos de la fenomenología del mundo que son opuestos y, sin embargo, complementarios. Sus respectivas concepciones del *mundo* recuerdan, en cierta forma, la "tesis" y la antítesis" de una antinomia kantiana que, a pesar de su mutua oposición, se concilian en la medida en que permiten una satisfactoria "regulación" de los fenómenos que llenan nuestra experiencia. En efecto, en el *mundo* de HUSSERL tiene prioridad la *individualidad* de los objetos o del sujeto que de ellos tiene conciencia. En cambio, en el *mundo* heideggeriano lo que destaca es el plexo, la red de conexiones significativas que forma la *mundanidad* propiamente dicha. Ahora bien, esos respectivos méritos constituyen también el precio de sus correspondientes deficiencias. En la medida en que el mundo de HUSSERL aporta una valiosa contribución a la fenomenología de las cosas como individualidades identificables en variadas formulaciones de su mismidad o ha elaborado una densa teoría de la subjetividad humana centrada en el individuo que se identifica como un "yo", ofrece en cambio una visión del mundo carente de estructuras que formen la trama de la "mundanidad". Por el contrario, la contribución de HEIDEGGER a la fenomenología del mundo es de innegable valía en tanto que ha logrado mejor que nadie dilucidar lo que es la "mundanidad" como una red de significaciones que cubren cuantas situaciones se hacen presentes en la conducta. Pero, en contrapartida, su análisis del mundo elude toda clarificación de la individualidad de las cosas, en especial, aquella singularidad que se manifiesta empíricamente, así como rehuye de modo explícito un análisis de la subjetividad centrada en el "yo".

Si esto es así, una consideración de la fenomenología del mundo desplegada por cualquiera de estos autores arrastra consigo la obligación de hacer referencia al otro, en la medida en que dé satisfacción a las insuficiencias que deben ser anotadas en la cuenta del primero. Por ello

me he sentido obligado a ocuparme de la fenomenología del mundo contrastando las respectivas contribuciones de HUSSERL y HEIDEGGER.

Hay que reconocer que la mención del problema del *mundo*, en especial en forma del *mundo de la vida* (*die Lebenswelt*) sólo se ha hecho frecuente en las últimas obras de HUSSERL, en *La crisis de las ciencias europeas* y en *La Experiencia y juicio*. Sin embargo, aunque de forma más esporádica conforme se retrocede hacia sus primeras publicaciones, el tema del *mundo* está presente en toda su obra. Y, si hubiera que buscar algún criterio que diese unidad o que estableciese un orden en la fronda de los escritos husserlianos que se relacionan con el *mundo*, se podría apelar a 3 niveles que lo toman en consideración. El primero, que podría ser titulado el "mundo de la vida concreto", corresponde a un primer contacto con los fenómenos que llenan el mundo, tal como podrían ser descritos, antes de poner en juego las reducciones fenomenológicas que llevan al análisis de las esencias y de la subjetividad trascendental. Es un *mundo* que aparece en las dos primeras secciones de las *Ideas para una fenomenología pura* y a lo largo de toda *La crisis de las ciencias europeas*. El segundo nivel, dentro ya de la reducción que conduce a la pura subjetividad, es el del "mundo de la vida originario". Se centra en la exploración de la experiencia que fundamenta genéticamente todo juicio. Es ampliamente estudiado en la obra póstuma de HUSSERL *Experiencia y juicio*, sobre todo en su primera parte y es previsto en la *Lógica formal y trascendental* como "mundo ante-predicativo". Y también es aludido en las *Investigaciones lógicas* al considerar las condiciones de "cumplimiento" de la significación enunciativa y de su coherencia interna. Finalmente, el tercer nivel corresponde al "mundo de la vida primordial". Es el *mundo* vivido por cada sujeto considerado como un *ego* (o como un *alter ego*). Es decir, es el mundo diferenciado según las individualísimas experiencias que de él tiene cada sujeto que se vive como un *yo*. Su estudio se realiza en la 5ª de las *Meditaciones cartesianas*. Y, para terminar este planteamiento general de la cuestión, me atrevería a decir que sólo los dos últimos niveles, el del "mundo de la vida originario" y el del "mundo de la vida primordial", son los que proporcionan las aportaciones propiamente husserlianas. O, dicho de otra manera, el *mundo* estudiado por HEIDEGGER (y me atrevería a añadir que también el "mundo hablado" de la hermenéutica de GADAMER o el "mundo de la vida" de HABERMAS) hay que situarlos en el primer nivel de los mundos de HUSSERL, en el "mundo de la vida concreto". Es decir, en el nivel que para él sólo es un "punto de partida" o un "hilo conductor" para los análisis fenomenológicos trascendentales.

Al plantear en las *Ideas para una fenomenología pura* lo que es la "actitud natural" (*die natürliche Einstellung*) del hombre, con objeto de preparar el terreno sobre el que va a actuar la *epojé* o las reducciones que constituyen el nervio del método fenomenológico, ya utiliza HUSSERL el

término "mundo circundante" (*die Umwelt*) para designar la totalidad de los objetos en que se proyecta intencionalmente cualquier forma de conciencia. Se trata de un mundo fundamentalmente empírico, que, como totalidad de los objetos, está previamente dado con respecto a cualquier objetivación determinada y que puede ser caracterizado así como el "horizonte" en que ésta se produce. Es un "horizonte circundante" en tanto que el espacio y el tiempo constituyen sus formas básicas, indefinidas en la lejanía de su progresivo distanciamiento. Y en ese "mundo circundante" la corporeidad empírica de las cosas forma su estrato fundamental. Es decir, es un "horizonte" espacio-temporal que está integrado, en definitiva, por una pluralidad de *individuos*. Como ya he anticipado, este es el rasgo decisivo del *mundo* husserliano, que va a marcar el curso de su fenomenología, desplegada en las *Investigaciones lógicas* como una analítica del enunciado, o en las *Ideas para una fenomenología pura* como teoría de los *noémata* que forman los objetos, o como una indagación de la subjetividad trascendental que subyace a toda investigación del mundo. Por ello me interesa destacar ahora que ya en las *Ideas*, en el parágrafo 39 para ser más exacto, se afirma la *individualidad* de los objetos como el rasgo prioritario de la experiencia que hace posible el mundo de la *actitud natural* en que se mueve el hombre.

Pero en este primer contacto con el tema del *mundo*, HUSSERL advierte que su presencia no se limita a un estricto repertorio de elementos empíricos. Su constitución responde también a las actividades de "explicación y conceptualización", a los "multiformes actos del sentimiento y de la voluntad: tener agrado y desagrado, alegrarse y entristecerse, apetecer y huir, esperar y lograr, decidirse y obrar" (§30). Pero, sea la que se quiera la riqueza y variedad de esas actividades, así como las correspondientes configuraciones que el mundo alcance, éste se encuentra siempre ahí, con una evidencia que no puede ser quebrantada por ninguna forma de duda. Y, con esa primaria certeza, es "el mundo circundante para todos nosotros, al que pertenecemos nosotros mismos" (§29).

Aunque en *La crisis de las ciencias europeas* se hace menos ostentosa la fórmula del "mundo de la actitud natural", es manifiesto que su tratamiento, como "mundo de la vida concreto", coincide en lo fundamental con aquél. Sin embargo, se enriquece con una interpretación historicista que será asumida por la versión que del "mundo de la vida" ofrezca HABERMAS. Hay que tener en cuenta que ahora HUSSERL se enfrenta con el problema del *mundo* desde la perspectiva de la crisis que aqueja a las ciencias de nuestro tiempo. Es una crisis que, aunque se manifieste como una pérdida de la confianza en la razón misma, en buena medida obedece a un desconocimiento de sus genuinos fundamentos. Por tanto, cualquier dilucidación de lo que sean éstos ha de partir de una prescripción del mundo concreto que se ha constituido en virtud de las actividades de la conciencia, entre las que poseen una clara relevancia las

científicas. Es decir, el "punto de partida" para una exploración fenomenológica de esos fundamentos lo depara el *mundo* que se ha formado con las actividades culturales de cualquier índole. Como dice en el §43 de *La crisis* (pág. 156),¹ "queremos proceder aquí de tal manera que, iniciando un nuevo comienzo y tomando como único punto de partida la vida natural del mundo (*natürlichen Weltleben*), planteamos la pregunta sobre el 'como' de la previa donación del mundo". Pues (dice más adelante, en el §55, pág. 190), "el método exige que el *ego* retroceda en su indagación sistemática a partir de su concreto fenómeno del mundo y que, al mismo tiempo, aprenda a conocerse a sí mismo, el *ego* trascendental en su concreción, en el sistema de sus estratos constitutivos y de sus indeciblemente intrincadas fundamentaciones de validez". Con ello el mundo de la vida se convierte en "el índice, el hilo conductor (*Leitfaden*) para las preguntas que retroceden hacia los modos del fenómeno y sus estructuras intencionales" (§50, pág. 175).

Desde mi punto de vista ello tiene una especial importancia por cuanto significa que las estructuras propias del *mundo de la vida concreto*, como la individualidad de las cosas que lo integran y su "horizonte" espacio-temporal, tendrán una influencia decisiva en lo que, *a partir* de ese mundo, sea investigado por la reducción fenomenológica. Así, en las *Meditaciones cartesianas* (pág. 75) insistirá en que la *epojé* no suprime nada del mundo dado en la orientación natural: Lo conservamos íntegro *qua cogitatum*.

Pasando al segundo nivel en que se plantea la fenomenología del mundo, es decir, a un nivel en el que se indagan ya los fundamentos de lo que ha aparecido en una estricta descripción como el "mundo originario" que se estudia en *Experiencia y juicio* al que ya había sido anticipado en la *Lógica formal y trascendental*, en su §84, al proclamar que hay una "jerarquía de evidencias", entre las cuales, con ventaja sobre las evidencias ideales, "la evidencia primera en sí es la de la experiencia" (pág. 313). Esta exaltación de la experiencia, que se desplegará en la primera parte de *Experiencia y juicio*, no puede ser considerada como una novedad imprevisible en la obra HUSSERL. Ya desde las *Investigaciones lógicas* se había atribuido a los fenómenos empíricos un "sentido que cumple" (*ein erfüllende Sinn*) la significación propia de las expresiones verbales, que les da una *plenitud* intencional, es decir, que *pone* la presencia inmediata del objeto que, de otra forma, se perdería en la lejanía de una mera "mención", y que con ello "realiza" la referencia (*Beziehung*) significativa proyectándola en la objetividad de lo mencionado. En virtud de ese *sentido impletivo* la percepción hace presente el objeto, identificándolo con el que la expresión correspondiente menciona. Es cierto que HUSSERL había adjudicado a las actividades del entendimiento la administración de las "formas categoriales", es decir, de las "esencias formales" o de las "objetividades inteligibles" que

constituyen *a priori* la trama noemática de los objetos. Pero el hecho de que lo empírico *cumpla* la significación verbal y que se acomode a su regularidad categorial, justifica el hecho de que se pueda hablar de un "*a priori* material" propio de la sensibilidad y que, en cualquier caso, como se dice en *Experiencia y juicio* (§16, pág. 75), lo sensible no sea "un puro caos, un simple 'barullo' de 'datos', sino un campo de estructuras determinadas, de individualidades articuladas y de capas superpuestas". Y si es que lo sensible suscita la actividad del entendimiento, no puede extrañar que HUSSERL lo denomine en *Experiencia y juicio* el "mundo de la vida originario", que genera todo cuanto constituye el campo del juicio.

Ciertamente, ello no supone ninguna mengua para la autonomía de las funciones significativas que tienen vida en las actividades del pensamiento que se plasman en el lenguaje. Ni tampoco supone que ese *mundo de la vida originario* pueda ser aprehendido al desnudo, desprovisto de los sedimentos lógicos, de las idealizaciones y de los productos culturales que se han construido sobre él. HUSSERL insiste una y otra vez en que este "mundo en el que vivimos y en el que efectuamos las actividades del conocimiento y del juicio, a partir del cual nos afecta todo lo que es sustrato de posibles juicios, nos es dado ya previamente impregnado por los sedimentos (*Niederschlage*) de las funciones lógicas; nunca nos es dado de otra manera que como el mundo en el que nosotros o los otros, de los cuales recibimos un capital de experiencias por comunicación, educación, tradición, hemos puesto en marcha por medio de los juicios y conocimientos" (§10, pág. 39). Es decir la intuición que nos proporciona su trama empírica está siempre traspasada por las idealizaciones que sustenta. Pero esta incrustación de los elementos ideales en la trama del *mundo de la vida originario* ha alcanzado cierta gravedad en los tiempos modernos, cuando la sugestión cienticista ha hecho olvidar que las estructuras noemáticas de la Ciencia tienen su fundamento (*Hintergrund*) en el mundo originario de la experiencia. Más aún, como apunta en la pág. 44 de *Experiencia y juicio*, sólo el "retroceso al mundo de la vida originario" permite comprender la "historicidad ya depositada en él", es decir, permite calar en la índole histórica de las creaciones ideales que se generan a partir de la problemática abierta por las experiencias que forman dicho *mundo de la vida originario*.

Ahora bien, corriendo el riesgo de ser monótono en exceso, quisiera insistir en lo que viene siendo el *Leitmotiv* de mi exposición: La relevancia que en el *mundo de la vida originario* tiene la individualidad de los elementos que lo integran, constituyendo el anticipo empírico de los *objetos* o *estados de cosas* que son concebidos por los juicios que a partir de él se generan. Como ya había ocurrido en el "mundo de la vida concreto" de *La crisis de las ciencias europeas*, la individualidad que se configura con los elementos empíricos, formando el sustrato sensible de las *cosas* de que nos ocupamos teórica o prácticamente, posee un claro protagonismo en

el mundo de la vida originario. Ya en la pág. 19 (§5) de *Experiencia y juicio* se dice que los objetos individuales constituyen sus "últimos sustratos". Pues la experiencia significa "la donación evidente y previa, inicialmente pasiva, de objetos individuales" (§12, pág. 53). Y en el §29 (pág. 153) se enfatiza la individualidad de los objetos al denominarlos el *sustrato absoluto* que llena el mundo, al que remite todo juicio. "El mundo, todo mundo posible, es el conjunto total de las realidades, entre las cuales contamos todos los objetos individuales por su localización espacio-temporal en la espacio-temporalidad que es la forma del mundo" (§64-c, pág. 311). Más aún, cuando HUSSERL se encara con el espacio y el tiempo, que forman el "horizonte" propio del mundo de la vida, los considera (de modo ciertamente muy sugestivo) como condicionantes de la identificación que permite hablar de "individuos". Es decir, anticipando la teoría de STRAWSON en *Individuals*, HUSSERL concibe el espacio y el tiempo como las coordenadas que permiten identificar un objeto o un hecho individual determinado: "Lo que diferencia finalmente una diversidad ínfima de color en el interior de un mundo, es decir, lo que la individualiza, es el *hic et nunc*, la última diferencia de lo espacio-temporal que, por su parte, tiene también además diferencias específicas propias. Sólo hay diferenciación individual en tanto que hay un 'mundo' (§91-a, pág. 430). Y, si se me permite una fórmula superlativa, diría que el mundo tiene sentido para HUSSERL en la medida en que es el ámbito en el que se constituye la individualidad de los objetos.

El problema del mundo reaparece con el desarrollo de la Lógica trascendental que indaga la subjetividad que es el fundamento último de toda objetivación. El análisis de la conciencia se realiza, en efecto, dentro de una perspectiva egológica que pone de manifiesto la unidad de las actividades conscientes, impuesta por la idea del "yo puro" que significa la identidad de un centro de irradiación de actividades que atraviesa el curso progresivo de la conciencia. Con ello el mundo es, no sólo el horizonte espacio-temporal que circunda toda objetividad singular, sino también la unidad que así se constituye ontológicamente como correlato intencional de ese yo.

Pero, pasando por alto los riesgos del "solipsismo" que esa egología arrastra consigo, lo que me importa es destacar el problema del mundo de la vida primordial que se plantea cuando entra en juego la presencia de los otros sujetos. Pues, aunque esa presencia tenga una motivación empírica, la que suscita la aparición sensible de los otros, actuando en su corporeidad viviente, posee un alcance trascendental: Compromete desde su raíz la vigencia universal, para todos, que había tenido el mundo de la vida concreto en la actitud natural. Sin embargo, no se trata de poner en entredicho la universalidad que tienen *a priori* las leyes esenciales que gobiernan el mundo y sus estados de cosas individuales. El problema consiste en conciliar esa universalidad con la diversidad de perspectivas

que de ese mundo constituido *a priori* por la intersubjetividad de sus estructuras esenciales, tengan los múltiples sujetos que lo habitan y que lo objetivan como horizonte de sus distintas conciencias.

La solución la ofrece HUSSERL en las *Meditaciones cartesianas* mediante lo que llama el "mundo primordial de la vida". Se trata, en última instancia, del "mundo de la vida concreto" tratado en *La crisis*, del que derivó en *Experiencia y juicio* el "mundo de la vida originario". Pero ahora se lleva hasta sus últimas consecuencias la indagación trascendental que se inició al preguntar por la función genética que tiene la experiencia con respecto a las construcciones propias del juicio que sobre ella se levantan. Lo que se plantea es el significado que, para la constitución del *mundo de la vida*, tiene su pertenencia al sujeto que se intuye como un yo o a los restantes sujetos que se configuran como los otros, como sujetos *extraños* ante el primero.

Ante todo hay que destacar que la presencia del *otro* acaece en la experiencia que el sujeto que se intuye como un yo tiene de su mundo. Es decir, se tiene experiencia del *otro* como un elemento integrante de la experiencia que es, ante todo, propia, la del sujeto que dice de sí mismo "yo". Por consiguiente, el *otro* aparece dentro de *mi mundo*, del mundo de *mi experiencia*. No importa que se trate de un mundo válido *para todos*, por cuanto está constituido por una legalidad esencial *a priori*. La fundamentación empírica de las leyes esenciales *a priori*, su necesidad de hallar cumplimiento en procesos empíricos o de estar suscitadas por ellos mismos, decide su definitiva vinculación con la sensibilidad que llena la experiencia del "mundo de la vida originaria". Pero en las *Meditaciones cartesianas* HUSSERL insiste con énfasis en la índole que tiene esa experiencia de *serme propia*, de *mi pertenencia* (*meiner Eigenheit*). Pues le es esencial acaecer en "mi cuerpo orgánico" (*meinen Leib*), el único cuerpo que no es un mero "cuerpo físico", sino que es vivido de inmediato fundiendo sus actividades con la presencia de los objetos que experimenta. Y con ellos, fundido con el flujo de las propias actividades empíricas, es decir, de la experiencia que se hace viviente en el propio cuerpo orgánico, se hace presente el *mundo de la vida primordial*, en cuyo sentido está inscrito el hecho de que se ha constituido con unas experiencias que son radicalmente *propias*.

Pero esta pertenencia a la actividad percipiente que efectúa el propio cuerpo orgánico no basta para caracterizar el *mundo de la vida* que con ella se despliega, es decir, para su adjudicación al sujeto que se vive como un yo: Requiere, como contrapunto, la conciencia del *otro*, del sujeto *extraño*. Rehuyendo los problemas que conlleva la comprensión de lo que HUSSERL llamó la "impatía" (*die Einfühlung*) por la que conocemos al *otro*, lo que me importa es subrayar que significa tanto una asimilación de la subjetividad ajena con la propia, como su distanciamiento. Es decir, en ella pesa tanto la analogía entre el propio sujeto y el extraño, como su

diferenciación. Ciertamente, el *otro* aparece con su conducta significativa que se somete a las leyes que evitan el contrasentido, leyes impuestas por esencias categoriales que valen *a priori*, que tienen vigencia en *todo* lenguaje. Igual que la conducta propia, la ajena está intencionalmente dirigida hacia un mundo que se objetiva como el *mismo* para una y otra conciencia. Pero todas esas afinidades, que radican en el *apriorismo* de la legalidad esencial que rige todo el lenguaje y toda ontología mundana, no excluyen la *extrañeza* (*die Fremdheit*) que el *otro* arrastra consigo. En primer lugar, porque me es extraño su *mundo de la vida primordial*, el que se constituye precisamente con las experiencias que genera *su* cuerpo. Pues éste, el cuerpo ajeno, expresa con frecuencia, verbalmente o no, estados y situaciones que me son en buena medida sorprendentes. Pero, en segundo lugar, la presencia del *otro*, arrastra consigo lo que HUSSERL llama en el §54 de las *Meditaciones cartesianas* "mundanidades de grados superiores", es decir, mundos culturales que a menudo me son difícilmente comprensibles. No se puede negar que HUSSERL enfatizó las fórmulas con que dió cuenta de la comunidad de los mundos culturales, contando con la traducibilidad de sus significaciones. Pero también destacó el hecho de que, a pesar de esa "comunización" (*Vergemeinschaftung*) de las múltiples creaciones humanas, "los hombres de uno y el mismo mundo viven en una comunidad cultural escindida o incluso sin ninguna y que, consecuentemente, constituyen diferentes mundos circundantes culturales, como mundos de la vida concretos (*als konkrete Lebenswelten*), en los que las comunidades, en forma activa y pasiva, viven relativa o absolutamente separadas. Cada hombre comprende, en primer lugar, *su* mundo circundante concreto o bien su cultura, en su núcleo o con un horizonte aún no descubierto, y lo hace precisamente en cuanto hombre de la comunidad que configura históricamente esa cultura" (*Meditaciones cartesianas*, §58, pág. 160/20).

Es decir, en principio queda abierta la vía para que la individualidad subjetiva se plasme en diferencias del *mundo de la vida concreto* que corresponde a los diversos sujetos. Se podría decir que, pese a los esfuerzos de HUSSERL por asegurar la "comunidad de las mónadas" subjetivas, subrayando la comunidad del mundo como horizonte espacio-temporal único, en el que inciden sus creaciones de acuerdo con una legalidad *a priori* basada en leyes esenciales universales y necesarias, tenía que admitir la diversidad de los *mundos vividos* por diferentes sujetos. Era el desenlace necesario impuesto por la reducción trascendental a la índole egológica de la conciencia, que registraba la vigencia del *mundo de la vida primordial* organizado por la peculiaridad individual de las experiencias que son *propias* de cada sujeto. Aunque HUSSERL mantenga en todo momento que el "mundo objetivo" es uno y el mismo para todo sujeto humano y que esa unidad es el fundamento necesario de la convivencia de los hombres y de todo proceso de

comunicación, la tesis del *mundo de la vida primordial*, constituido de modo variado en los procesos empíricos de cada individuo o grupo humano, abre paso a la admisión de que los mundos circundantes concretos de esos grupos o individuos tengan "aspectos totalmente diferentes" (*Meditaciones cartesianas*, §60, pág. 166/32). La *extrañeza* (*die Fremdheit*) del otro lleva emparejada intencionalmente, por tanto, la *extrañeza* de su mundo primordial, así como de los mundos concretos objetivos que sobre él constituye cada sujeto o grupo humano.

Un balance general de la teoría del *mundo* de HUSSERL que he esbozado permite ratificar las dos tesis que en un comienzo anticipé: En primer lugar, en cualquiera de sus niveles (*mundo concreto* de la actitud natural o de las concepciones científicas y culturales que sobre ella se elevan, *mundo originario* de la experiencia antepredicativa y *mundo primordial* propio de cada sujeto o grupo humano), el *mundo de la vida* significa la totalidad de los objetos y estados de cosas *individuales* que llenan el horizonte indefinido del espacio y del tiempo. En segundo lugar, todo mundo es relativo trascendentalmente a la *individualidad* del sujeto que condiciona su presencia dentro de la coincidencia del *mundo común* que vale para toda conciencia. La universalidad del mundo sustentada por el *a priori* de sus estructuras esenciales es compatible con la diversidad de los *mundos de la experiencia originaria* o de los *mundos primordiales* que son propios de los sujetos que lo viven.

Obviamente no voy a hacer un recuerdo de los aspectos controvertibles que la doctrina de HUSSERL ha deparado. Quisiera sólo subrayar aquél que constituye su enlace con la fenomenología del mundo de HEIDEGGER, por cuanto ésta pueda significar un enriquecimiento en ciertos aspectos, un empobrecimiento desde otros, de la teoría de HUSSERL.

En efecto, en cualquiera de sus niveles, la fenomenología del mundo de HUSSERL adolece de una grave insuficiencia. Como he destacado reiteradamente en mi anterior recorrido, su mundo es sólo una totalidad espacio-temporal de individualidades objetivas que aparecen desconectadas o vinculadas mutuamente por enlaces de muy escasa consistencia. Aunque esporádicamente HUSSERL aluda a la "causalidad" como un nexo que vincula las múltiples individualidades que llenan el mundo, lo que prevalece es su mera situación en un único espacio y tiempo. Ni siquiera los *Análisis de la síntesis pasiva*, publicados después de la muerte de HUSSERL, añaden nuevas estructuras "mundanas" que llenen, por decirlo así, su mundo con una trama de estructuras que vayan más allá de las que corresponden a la sucesión temporal de los individuos (o de los estados de cosas individuales) y a su dispersión espacial. Es importante destacar que las esencias universales que caen sobre esos individuos los agrupan genérica o específicamente, o según la constitución ontológica propia de su formulación sintáctica, pero no constituyen nunca

la trama unitaria de su mundo, es decir, una red universal que se extendiese a través de todo mediante su propia consistencia. Me atrevería a decir, por tanto, que el espacio y el tiempo, junto con la individualidad de las cosas, constituyen la única estructura mundana, cuya endeblez, a pesar de la riqueza de los niveles del *mundo de la vida* que he reseñado, empobrece la doctrina de HUSSERL.

Pero ello arrastra consigo una consecuencia teórica de cierta importancia: La *significación*, el *sentido* de los objetos o de los estados de cosas queda encerrado en su individualidad. Recuérdese, en efecto, que el *sentido* que constituye el núcleo inteligible de un objeto, lo que en las *Ideas para una fenomenología pura* se llama su "núcleo noemático" y en las *Investigaciones lógicas* fue la "materia" de la significación que las mienta, es "el objeto en el cómo de sus determinaciones". Pero se trata de determinaciones intrínsecas a un individuo, propias de su entidad particular. Pues bien, frente a ese "individualismo" de la significación y la correspondiente preeminencia de la individualidad de las cosas, la teoría de HEIDEGGER supone un progreso muy considerable. Los párrafos de *Ser y tiempo* que van del 14 al 18, es decir, la Sección titulada "La mundanidad del mundo", constituyen una brillante aportación a la fenomenología del mundo y de la significación en general.

En efecto, asumiendo la interpretación intencional de la significación como una estructura noemática de los objetos mismos que se hacen presentes en nuestra existencia mundana, HEIDEGGER subraya que las cosas mismas son significativas en tanto que su *presencia* (su *Erschlossenheit*) remite (*verweist*) a las situaciones mundanas en que se encuentran. Bien entendido que esa *presencia* acaece primariamente dentro de la conducta práctica, de acuerdo con los intereses pragmáticos que dominan en nuestra existencia. Pero, en cualquier caso, el lenguaje no posee por derecho propio la significación, ni la genera como un "medio", un contenido mental desde el que se salte referencialmente a las cosas. Son éstas mismas las que de suyo son significativas en tanto que, dentro de la inspección que opera en cualquier conducta interesada o práctica, *remiten* (*verweisen*) a aquellas otras cosas que forman parte de una situación. Y ésta, como un complejo de cosas que se acomodan mutuamente, está constituida por las significaciones que se cruzan entre sus componentes. La significación de las cosas funciona, por tanto, lo mismo que una "señal" cualquiera que imprime una dirección a la mirada que en ella se fija, dirigiéndola hacia los objetos o situaciones señaladas. La apelación a "imágenes", "pensamientos", "conceptos" o "representaciones", como "contenidos mentales" que constituyan de por sí la *significación*, es un residuo teórico de un idealismo cartesiano que HEIDEGGER encuentra incompatible con una elemental descripción de la existencia humana. Un análisis de la misma sólo puede dar cuenta de la proyección de cualquier conducta sobre una situación objetiva, cuya presencia proporciona la

genuina manifestación de la actividad humana que la objetiva. Por tanto, la significación reside en la misma índole de las cosas de que nos ocupamos, en tanto que son *signo* de aquellas otras en que terminan los intereses, los fines que ponen en juego la conducta que sobre ellas opera. Ciertamente, esta índole significativa se manifiesta en los artefactos, en las cosas artificiales que se ha construido de acuerdo con una finalidad que los *remite* a las otras cosas que constituyen los medios y el logro de la tarea a cuyo servicio están. Una sierra, por ejemplo, ha sido construida "para" cortar tableros o cualquier materia similar; esa vinculación, remitiéndola hacia lo que puede ser cortado por ella, hacia el taller en que funcione o hacia los muebles que se construya mediante su uso, constituye su *significación*. Y, en definitiva, decide su entidad como "cosa-a-mano", como "útil" que está de raíz vinculado con todo aquello a que remite su utilidad. Pero, aunque su índole utilitaria sea menos ostentosa, esa misma constitución significativa es propia de los seres naturales: El significado del Sol consiste en su "remisión" (*seine Verweisung*) a las tierras que ilumina y calienta, a los cielos que recorre cada día, a los planetas que giran en su derredor, a las estrellas que lo rempazan por la noche, a las nubes que lo ocultan, etc. Y todo ello se hace presente (*erschlossen*) en tanto que nuestros intereses (se trate de los puramente contemplativos, de intereses artísticos o prácticos de cualquier clase) hace que su presencia remita hacia todo aquello que forma la *situación* (*Bewandtnis*) en que se deja ver.

El lenguaje no es el que genera, por decirlo así, la significación, ni es siquiera el soporte primario del *sentido* que atribuimos a las cosas, como si expresara una "comprensión" que habitara en la mente y que las palabras exteriorizasen. La "comprensión", lo mismo que la "exégesis" que de ella derive, radican en el "ahí" de las cosas y de las situaciones que son de suyo significativas como integrantes del mundo en que se proyecta la existencia humana. La comprensión se nutre de esa índole significativa con que están constituidas las cosas que integran el mundo y que, en definitiva, hace de éste una totalidad, una trama general que depara la significación de todo aquello que lo llena. Es el mundo mismo, en tanto que integrado por situaciones que de suyo son comprensibles por su intrínseca significación, lo que se hace patente en las exégesis que despliegan su comprensión. El sentido sólo puede pasar a la expresión hablada en tanto que se explicita y articula en ella, sometiéndose a su regularidad verbal, porque originariamente reside en las situaciones que poseen, por su propia urdimbre de *remisiones*, una primaria significación. La articulación "predicativa" que gana el sentido con la proposición y que se hace comunicativa con el habla, no genera a *radice* un sentido que fuese propiedad exclusiva del juicio. Ese sentido, así articulado en tanto que *algo* es dicho *como tal o cual*, es la misma significación que pertenece originariamente al *mundo* de que nos ocupamos o, mejor dicho, a las cosas que lo integran en tanto que su constitución "a mano", dentro de las

previsiones pragmáticas que suscitan su presencia, remite a situaciones con las que se conforman y, en definitiva, al mundo como totalidad de esas situaciones, estructurado significativamente por la red de significaciones que en ellas se hacen presentes.

Es manifiesto que, con la analítica de la "existencia humana" de HEIDEGGER, el *mundo* gana una densidad estructural que eché de menos cuando me ocupé del *mundo* husserliano. Ahora el espacio y el tiempo no son meros horizontes que se extienden sobre la pluralidad de los individuos, asumiendo su elemental dispersión en el contorno o su particular alejamiento en la retención temporal. Mientras en la teoría de HUSSERL la universalidad del espacio y del tiempo cubría un despliegue o sucesión de objetos individuales que sólo los llenaban por su culminación temporal o espacial, en el mundo de HEIDEGGER cada cosa ocupa un lugar en el espacio y en el tiempo que está determinado por la trama significativa que es propia de esa cosa y de sus situaciones mundanas. El Sol no está simplemente "junto a" la Tierra o "cerca de" otros astros: Su "lugar" está constituido por las "remisiones significativas" que le dan el sentido de ser el centro de unos movimientos planetarios, la estrella componente de una galaxia o el foco difusor de la luz y el calor que se expanden por los paisajes terrestres. Es decir, es un lugar *significativo* porque la presencia del Sol funciona como signo de esas situaciones. Y su temporalidad le concierne en tanto que *significa* el centro de referencia de unos ciclos diurnos y nocturnos, que le confieren la significación de anuncio de un nuevo día o de ocaso del que termina. En el tiempo del mundo se proyecta la significación de las esperas, de las previsiones y de los recuerdos que, con la diversidad de las situaciones que las llenan, hacen de su temporalidad un curso dramático de acontecimientos. El tiempo originario es el de las espectaciones inquietas, de los recuerdos nostálgicos, de los planes apasionados, etc. Es decir, es un tiempo hechido de las significaciones que tienen las situaciones mundanas que constituyen su curso temporal. Su "mundanidad", lo mismo que la del espacio, no cae sobre estados de cosas individuales o sobre objetos singulares que se limiten a llenarlo. Es una "mundanidad" que recoge con su sucesión temporal o su contorno espacial la diversidad y el engranaje de las situaciones que, con su intrínseca significación, es decir, remitiéndose mutuamente, constituyen la significación del mundo todo.

Pero lo que me interesa subrayar es que, a diferencia de la fenomenología del mundo de HUSSERL, la de HEIDEGGER hace caso omiso de la individualidad o, al menos, la relega a un nivel exiguo. Ciertamente, no dejó de contar con que los "útiles", las "cosas a mano" o "ante la mano" que forman significativamente la trama del mundo, son individuales. Sin embargo, me temo que pasó por alto con excesiva ligereza esa individualidad, dando por supuesto que sobre ella se inserta la trama de las relaciones significativas que cada cosa mantiene con su

situación. Así, cuando dice en el §15 de *Ser y tiempo* (pg. 68) "un útil, rigurosamente tomado, no 'es' nunca, al ser del útil le es inherente siempre un todo de útiles, en el que puede ser el útil que es", subraya con acierto la vinculación de un útil con la totalidad de las cosas que forman su "situación" y que, en definitiva, lo insertan en el mundo. Pero es de temer que con ello eludiera el problema de la individualidad de los seres que componen ese mundo. Y no se puede argüir que se tratara de un estudio que ya había sido resuelto por HUSSERL. Ciertamente, la individualidad podía ser comprendida como la coordinación interna de las determinaciones que constituyen el "nucleo noemático" de un objeto, tal como lo explicó HUSSERL en los §§129 a 132 de las *Ideas para una fenomenología pura*. Un objeto puede ser identificado como un individuo en la medida en que sus distintos aspectos muestran una coherencia condicionada por las leyes que corresponden a su peculiaridad "regional", es decir, a la clase de objeto de que se trate. Pero la teoría de la significación de HEIDEGGER, concebida como la "remisión" que un objeto ejerce con respecto a aquellos otros a los que conduce su presencia, podía enriquecer la misma teoría de la individualidad planteada por HUSSERL, interpretando aquella "coordinación" o "coherencia interna" como la trama de "remisiones" (*Verweisungen*) que cruzan entre sí los componentes de una individualidad. Y, sobre todo, podía ampliarla haciendo ver cómo esa significación intrínseca de cada individuo, constituida por la red de significaciones que se trazan entre sus elementos internos, es solidaria de las significaciones que esos mismos objetos individuales dirigen hacia las situaciones que forman su mundo. Es decir, los análisis de la "identificación" husserlianos podían ser enriquecidos dilucidando cómo la individualidad objetiva se inserta significativamente en el conjunto de una situación mundana, conservando su identidad a pesar de su dispersión en la totalidad a que remiten sus estructuras internas.

La misma riqueza potencial del análisis de la significación expuesta por HEIDEGGER en *Ser y tiempo* pone de manifiesto la ausencia de otros elementos doctrinales que, no sólo hubieran beneficiado su propia teoría, sino que hubieran prolongado felizmente la iniciada por HUSSERL. Así, no se puede por menos de lamentar la ausencia de un examen de lo que supone la presencia empírica del mundo y de las individualidades que en él se muestran. Pues, en rigor, la verificación sensible es la que *pone realmente* al individuo ante nuestra mirada. O es la que *realiza la referencia* que posee la expresión hablada hacia una individualidad denotada por ella. Pero ello plantea una pregunta que podría tener una sugestiva respuesta desde los supuestos planteados por la teoría de la significación de HEIDEGGER: ¿Cómo colabora la experiencia con la índole significativa de las cosas y de su mundo? ¿También "remiten" (*verweisen*) los elementos de una experiencia, por su propia trama sensible, a los que componen con ella una situación? ¿Se

puede decir, por tanto, que la experiencia sea de suyo significativa? ¿Es esa "remisión" (*Verweisung*) entre los elementos empíricos lo que justificaría el que HUSSERL atribuyeran al cumplimiento empírico de un enunciado un "sentido impletivo" (*erfüllende Sinn*) que cuadrara con la significación del enunciado mismo?

Pero, como se recordará, la individualidad hacía acto de presencia en otro aspecto fundamental de la teoría del mundo de HUSSERL: Me refiero a la individualidad del sujeto que, no sólo como *yo puro* presidía la conciencia, sino que constituía el sujeto empírico, la subjetividad concreta de los hombres o de los grupos humanos, que decidía que el *mundo de la vida primordial* se diferenciase cuando era vivido por sujetos extraños, por gentes que fuesen *otras* como sujetos. Es decir, es el problema de la *extrañeza del otro*, del *alter ego*, tratado en la 5ª *Meditación cartesiana*, y de la extrañeza de su *mundo primordial*. Es este otro problema ausente del planteamiento de HEIDEGGER. Es sintomático que éste dijera en el §10 de *Ser y tiempo* (pág. 46): "Uno de los primeros problemas de la analítica (de la existencia humana) será mostrar que la propuesta en favor de un sujeto y yo inmediatamente dados desconoce de raíz la constitución fenoménica de la 'existencia humana' (*des Daseins*)". Ciertamente, las teorías sustancialistas derivadas de la *res cogitans*, el fantasma de la *mente* como ámbito de una "interioridad" o "privacidad" de las representaciones que tenemos de las cosas, había sido un lastre oneroso que había gravitado sobre la filosofía moderna. HEIDEGGER podía enfrentarle con éxito una interpretación de la *existencia humana* (del *Dasein*) proyectada en su mundo, constituida fundamentalmente por la presencia (*Erschlossenheit*) de ese mundo. Pero esto ya lo había realizado la interpretación intencional de la conciencia de HUSSERL. Y esa "deconstrucción" del sustancialismo mentalista de la tradición cartesiana no podía exonerar de la necesidad de indagar el sentido y la validez del término "yo", no podía dejar fuera de juego una explicación de cómo se construye la "subjetividad" y, sobre todo, la presencia "distante" de los *otros sujetos* que, en tanto que "extraños", han de tener una constitución fenomenológica distinta de la del sujeto que se vive como un *yo*. También ahora se puede indicar que HEIDEGGER contó con la individualidad del *yo* al dar cuenta de la *existencia humana*. Dice así en el §9 de *Ser y tiempo* (pág. 42) que "el ser que *le va* en su ser a este ente es en cada caso mío... La mención de la existencia humana (*von Dasein*) de acuerdo con el carácter de *ser en cada caso* mío que es propio de este ente, es expresada siempre con el pronombre personal: 'yo soy', 'tú eres'". Y también se puede añadir que el "ser para la muerte" que campea en la analítica de la existencia humana supone su individualidad. Sin embargo, a falta de una explícita dilucidación de lo que sea esa identidad del sujeto, se podría temer que la muerte se convierte en un destino que no se sabe si concierne a la totalidad del mundo o al singularísimo sujeto que ha de morir.

Intentando poner cierto orden en lo que hasta aquí he expuesto, podría decir que la fenomenología del mundo, centrada en los polos doctrinales representados por HUSSERL y HEIDEGGER, parece oscilar entre un mundo reducido al mero horizonte espacio-temporal de los *objetos o estados de cosas individuales* que intencionalmente se despliegan ante *sujetos también individuales* o, en el caso de HEIDEGGER, a la totalidad de las *tramas significativas* que cubren la presencia del mundo. En el primer caso, el de HUSSERL, la individualidad de las cosas y de los sujetos alcanza un relieve superlativo, en perjuicio del esclarecimiento de la contextura total del mundo. En el segundo caso, el de HEIDEGGER, el realce que cobra el estudio de esa trama significativa del mundo va en detrimento del análisis de la individualidad de sus componentes, sean cosas o los sujetos humanos.

Pero debo advertir que he efectuado esta exposición con la confianza en que ambas posturas son complementarias. Que es posible contar con que la trama significativa del mundo contribuya a la comprensión de cada cosa individual, abriendo un *horizonte exterior* que complete el *horizonte interior* de las significaciones que se constituyen mediante las relaciones (o "remisiones") que se cruzan entre los elementos componentes de cada objeto. Y que con todo ello debe ser explorado desde las perspectivas que abre la vinculación intencional de todo objeto con la actividad consciente que se despliega en cada sujeto humano, sea el que se vive como un *yo* o el que se manifiesta como un *alter ego*. No creo caer en un fácil eclecticismo al creer que la avenencia entre estas dos fenomenologías del mundo puede beneficiarse de la riqueza de los análisis husserlianos de la subjetividad trascendental y de la individualidad de los objetos, así como de las posibilidades interpretativas que abre la concepción heideggeriana del mundo. Es posible que la opción unilateral por cada una de ellas haya estado motivada por un intento de rehuir los riesgos que la otra encerraba. Y es que, en rigor, la *individualidad* de las cosas y de los sujetos encierra un fondo de irracionalidad, lo mismo que la *totalidad* absoluta del mundo cae fuera de las competencias de la razón. Por ello apunté en un comienzo que las fenomenologías del mundo de HUSSERL y de HEIDEGGER son algo así como las dos alternativas de una antinomia kantiana, cuyos polos antitéticos son irreductibles a una plena racionalización. Pero KANT también nos enseñó que las antinomias tienen una eficacia heurística, si se aceptan sus dos opciones como principios reguladores de la experiencia, renunciando de antemano a una solución definitiva y absoluta de los enigmas que encierra cada una de ellas. Me inclino a creer que éste es también el talante que hay que adoptar ante las fenomenologías del mundo de HUSSERL y HEIDEGGER.

Fernando Montero Moliner
Universidad de Valencia.

Notas

1. Las páginas de los textos de HUSSERL que se mencione en adelante corresponden a la edición de las HUSSERLIANA realizada por Martinus Nijhoff (Haag), con excepción de las citas de *Experiencia y juicio*, que pertenecen a la Claassen Verlag (Hamburg). En cuanto a las páginas de *Ser y tiempo* de HEIDEGGER, son las de Neomarius Verlag (Tübingen).

Taula
(UIB) núm. 13-14 1990

IMPLICACIÓN POLÍTICA DE HEIDEGGER

Otto Pöggeler
(Bochum, RFA)

En el invierno de 1929-30 acosaba la crisis económica mundial desde América hacia Europa, para los alemanes -después de la derrota de las potencias medianas europeas de 1918 y después de la inflación de 1923- la tercera de las crisis que todo lo derrumbó. En aquel momento el filósofo Martin Heidegger reclamaba en sus lecciones que aquella indigencia debía finalmente afectar al estado de acorde [Gestimmtheit] de los hombres, que para Europa se había puesto de manifiesto desde la primera guerra mundial. Cuando Hitler en 1933 tomó el poder en Alemania, Heidegger creyó deber «conectar»: apoyado por amigos más jóvenes como el filólogo clásico Wolfgang Schadewalt y el jurista Erik Wolf, asumió el Rectorado de la Universidad de Freiburg. Heidegger, que siempre impulsó la reorientación de la Universidad según una

Constitución acorde con el «Führer», pronto debió ver que el lugar de las esperadas confrontaciones abiertas acerca del camino futuro había sido ocupado por la lucha de los grupos y grupúsculos, tanto en la universidad como también en la política universitaria del Reich. «La noche de los cuchillos largos», que en junio de 1934 trajo entre otras la muerte de Röhm, jefe de la SA, ponía al descubierto de manera irrefutable lo que sucedía propiamente en la política. En estos momentos Heidegger ya había dimitido de su cargo de Rector y en el verano de 1934 en un curso de Lógica sobre Heráclito (que en el semestre de invierno siguiente continuó en unas lecciones sobre Hölderlin) había reemprendido su independiente camino del cuestionar. El curso *Introducción a la metafísica* del verano de 1935 situaba al nacionalsocialismo, junto con el bolchevismo y el 'positivismo' occidental, en la serie de aquellos movimientos que rebajan el espíritu a puro instrumento de la infraestructura de una raza, clase o situación social.

En los tres años siguientes, de 1936 a 1938, Heidegger elabora, en conexión con las lecciones sobre Nietzsche, los *Beiträge zur Philosophie* [Aportes a la Filosofía], como un diagnóstico crítico del momento. En qué profunda soledad –según el aire del Nietzsche de Sils-Maria– surgió esta obra incompleta, lo muestra el hecho que Heidegger no habló de este trabajo ni siquiera con los discípulos y amigos más allegados.¹ Cuando los *Beiträge* aparezcan con motivo del centenario del nacimiento de Heidegger, entonces quedará claro que Heidegger tenía in mente otra cosa que las corrientes de la filosofía existencial de moda, que una vuelta como conversión de occidente, que un postmodernismo. De este modo los *Beiträge* ofrecen la ocasión de comprobar la cuestión de hasta qué punto Heidegger estuvo vinculado con el nacionalsocialismo, a favor del cual había optado en 1933.

I. La fuga de los «Beiträge»

Heidegger intentó en sus lecciones sobre Nietzsche y en confrontación con Nietzsche elaborarse un diagnóstico de la época. Sin embargo sólo en alusiones finales llegan estas lecciones a hablar de las cuestiones que para Heidegger están conectadas con la cuestión filosófica fundamental. Si se compara el curso sobre la voluntad de poder como arte con las conferencias, elaboradas poco antes, sobre el origen de la obra de arte, salta inmediatamente a la vista que el cuestionar de Heidegger se mueve en otro mundo diferente del nietzscheano. De todos modos a lo largo de los años Nietzsche fue quedando siempre más atrás como un pensador que con su inversión [Umkehrung] de la tradición metafísica quedó enredado en las aporías de esta tradición y que pensó más bien de modo romano o maquiavélico que de manera griega. Hölderlin, el poeta,

pasa siempre más decididamente delante de Nietzsche. Los *Beiträge zur Philosophie* son el intento de elaborar en un todo contextualizado las cuestiones que habían quedado abiertas en la confrontación con Nietzsche y frente a las cuales el poeta Hölderlin emplaza el pensamiento. En estos *Beiträge*, por tanto, se debe también decidir la cuestión de si aquel filósofo, que siempre es nombrado como el mayor pensador del siglo XX, pertenecía al movimiento político del nacionalsocialismo, que en nuestro siglo ha traído las peores desorientaciones, los más terribles crímenes y las mayores destrucciones.

En una *Nota previa (Vorblick)* a su obra, Heidegger afirma que el sobretítulo esencial *Del acaecimiento propio (Vom Ereignis)* debe pasar detrás del título «público» de *Beiträge zur Philosophie*, puesto que en la época del tránsito de la metafísica a un «pensar de la historia del ser» [seynsgeschichtlichen Denken] en primer lugar puede uno atreverse a hacer solamente un «intento». Este intento es una fuga, en la cual un curso de pensamientos [Gedanken-Gang] piensa lo mismo por seis caminos en los capítulos «El rumor evocador» [Der Anklang], «El dar juego» [Das Zuspiel], «El salto» [Der Sprung], «La fundación» [Die Gründung], «Los ad-venientes» [Die Zu-künftigen], «El último Dios» [Der letzte Gott]. Hasta ahora la filosofía se había extraviado siguiendo la cuestión-guía que determinaba el diferente ser del ente y que lo fundaba en un ser supremo o segurísimo. Ahora debe desplegarse la cuestión fundamental de la verdad del ser mismo (del «Seyn»). Si se experimenta el acontecer de esta verdad como un acaecimiento propio [Ereignis], entonces el ser-ahí [Da-sein] como la estación [Stätte] de esta verdad debe ser apropiado [Übereignen] por el acaecimiento propio. Así el pensamiento se convierte en una fuga que se ensambla [fügt] de diferentes maneras en el acaecimiento propio de la verdad. El pensamiento dispone [verfügt] solamente de su camino; debe abandonar la pretensión de un «sistema», aunque no deba remitir en nada en el «rigor del ensamblaje» [Strenge des Gefüges]. El fragmento de *Ser y tiempo* fue no sólo mal entendido, sino que era también equívoco con su pretensión de dar una «ontología fundamental» así como con su separación entre la analítica del ser-ahí y el (ya no publicado) despliegue del sentido del ser y la separación entre la construcción sistemática y la destrucción histórica. En los *Beiträge* Heidegger emprende el intento de una fundamentación [Begründung] de la filosofía de un modo diferente y nuevo, pero con el lamento de que nadie entiende lo que «él» aquí piensa e intenta: de la verdad del ser hacer saltar el ser-ahí para fundar [gründen] en él el ente en conjunto [im Ganzen] y como tal, pero en su medio el hombre (6ss).

Los *Beiträge* realizan el «ocaso» que con la experiencia entra en el acaecimiento propio y con ello en la denegación [Verweigerung] de la verdad del ser y de este modo hace posible una transformación [Wandlung] del ser-ahí. Por ello Heidegger debe retirarse [abwenden] de

los «hodiernos» que en un alejamiento de ellos apenas sean dignos de mención: huyen a "nuevos" contenidos y hacen aderezo hasta ahora no conocido de los antiguos muebles de lujo de la filosofía de escuela alegando lo «político» y lo «racial». A los rasos charcos de las «vivencias» Heidegger contrapone la soledad de aquellos que «lejos y fuera» admiten solamente aquellas preguntas simples que pueden determinar el estilo de pensar de siglos (18s). Ya la primera aproximación a *Ser y tiempo*, el curso sobre Ontología o Hermenéutica de la facticidad del verano de 1923, se dirigía en brusca polémica contra el «hoy» de los historiógrafos y filósofos; en los *Beiträge* ha cambiado este hoy mismo así como su comprensión: está decididamente determinado por las cosmovisiones, que determinan también el ámbito político, a través de los escolasticismos de las iglesias cristianas y el «liberalismo», a través de las tendencias «populares» y el bolchevismo como forma final del marxismo. Entre estas cosmovisiones, que no se dejan poner en cuestión, hay enemistades. Pero estas enemistades se sitúan en el mismo nivel. Heidegger apela al pensamiento nietzscheano de la «la moral de la rebelión de esclavos», cuando lleva ad absurdum los lemas de la propaganda nacionalsocialista: si el bolchevismo propugna el dominio de la razón con la igualación de todos, siendo ésta sólo una consecuencia del cristianismo y éste de origen judío, entonces el bolchevismo es efectivamente judaico, pero también el cristianismo es bolchevique. El pensamiento pregunta quienes somos nosotros y así llega a una más peligrosa enemistad cuando intenta introducir una «justificación del occidente desde su historia» a través del preguntar lo que merece ser preguntado. En este lugar Heidegger afirma que la peligrosidad de esta pregunta es tan esencial que pierde «la apariencia de la enemistad con la nueva voluntad alemana» (54). Aún de momento, por tanto, Heidegger espera a largo plazo que su intento de pensar pueda quizás converger con aquella «ruptura» del 1933, que Heidegger aún no quiere ver fijada como una determinada posición política.

De la misma manera que en *Ser y tiempo*, también en los *Beiträge* hay un acorde fundamental [Grundstimmung] que guía a la verdad del ser. Pero este acorde fundamental ya no se encuentra, con Kierkegaard, en la angustia, que singulariza el ser-ahí en el ser para la muerte. Heidegger remite más bien a su curso sobre Hölderlin del invierno de 1934-45, el cual, con el himno *Germanien*, concibe el acorde fundamental tanto en sentido epocal como también lo relaciona con la conexión de los grandes creadores solitarios con sus pueblos. Es un puro malentendido la transformación de la analítica del ser-ahí en una psicología que parte del hombre como un ente dado (y no de la comprensión del ser en él). Es el estremecerse del ser como acaecimiento propio en el ser-ahí, que se pulveriza en el estado de acorde [Gestimmtheit]; esta pulverización no es ningún extinguir, sino la preservación del fuego, de acuerdo con el «escarpamiento» [Zerklüftung] del ser (es decir de las modalidades). Así el

acorde fundamental no puede llevar solamente un único nombre. Al asombro de los griegos ante la abundancia del ser responde el retenimiento [Verhaltenheit], que deja a la verdad del ser su abismalidad [Abgründigkeit] y solamente «posee» esta verdad en la renuncia. Heidegger por lo menos arranca refiriendo la multiplicidad del acorde fundamental a los diversos caminos de su curso de pensamientos [Gedanken-Gang]. El acorde-guía [Leitstimmung] del rumor evocador es el pavor horroroso [ent-setzende Schrecken] del abandono del ser que se descubre [der sich enthüllenden Seinsverlassenheit], pero ya también al mismo tiempo el pudor ante el acaecimiento propio evocador. Al dar juego [Zuspiel] pertenece las ganas de los comienzos que se superan a sí mismos; el salto aparece en la «apariencia de los más irrespetuosos» y sin embargo está ya acordado con el pudor. El retenimiento, al que pertenecen pavor y pudor, es al mismo tiempo el presentir [Ahnenn und Er-ahnen] que el futuro toma en la amplitud del estar remitido, que se esconde (20ss, 33ss, 107, 169, 227).

Ser y Tiempo (en el § 74) había referido, solamente al modo de un golpe de mano, los singulares con su «destino» [Schicksal] a aquella «dispensación» [Geschick], que ensambla [zusammenfügt] una generación y un pueblo. Puesto que los *Beiträge* conciben el acaecimiento propio de la verdad del ser (de lo divino, de las cosas) más concretamente como historia y de-cisión [Ent-scheidung] epocal, deben más exactamente preguntar «quién» es el que emprende el ser-ahí. Aquí se distinguen los escasos «singulares» de los numerosos «confederados»: los unos son echados a la soledad del pensar y componer [Dichten] creativos, de la acción y del sacrificio; los otros toman de la fundación de los singulares las leyes para la transformación del ente. Los muchos por el contrario están mutuamente remitidos por un origen común; solamente un entendimiento entre los singulares, de los pocos y de los muchos podría conducir más allá de las cápsulas envolventes de los órdenes corrientes hacia lo que podría llamarse un «pueblo». Este pueblo tendría que encontrar la estación del instante para el acaecimiento propio de la verdad, de acuerdo con la unicidad del ser cada vez como un único. La «asamblea del pueblo» está siempre en el más alto peligro de equivocar el buscado ámbito de la decisión, en el gran ruido de las convulsiones histórico-universales (96ss). Heidegger no quiere pasar por alto la tarea de ofrecer un «apoyo» al imparable «desarraigo» y por medio de «organización» establecer el dominio de los principiantes sobre las masas liberadas («es decir sin suelo y ávidas de lo propio») (61s). Entre los grandes creadores, que se convierten en solitarios, ya no aparecen «caudillos» políticos. La individuación de la historia en determinadas comunidades y épocas es presupuesta, sin embargo precisamente respecto del hablar de pueblo Heidegger resalta ambigüedad y equivocación. En un hablar como «todo debe estar al servicio del pueblo» encuentra Heidegger el abandono del ser

[Seinsverlassenheit] que domina en la orientación a la tangibilidad, utilidad y funcionalidad inmediatas (30). Ciertamente el gran comienzo y el gran final de la filosofía occidental pueden evocarse como la filosofía del pueblo griego y la filosofía del pueblo alemán; sin embargo tales constataciones [Fest-stellungen] equiparan la filosofía a servicios como vestido o alimentación y no dicen nada sobre la tarea de llevar un pueblo a la verdad del ser (42s).

El pensar sobre la verdad del ser, como la disposición que se ensambla [die sich fügende Verfügung], exige el supremo coraje para la soledad de aquellos escasos que piensan la «nobleza del ser» [Adel des Seyns] y dicen de su «unicidad» (11). Así, el fragmento 16 da una determinación de la filosofía que también está a la base de la conferencia orientada didácticamente de algunos cursos de pensamientos de los *Beiträge* en el curso sobre lógica del invierno 1937-38: «Filosofía es el saber desde la meditación [Besinnung] inmediatamente inútil pero al mismo tiempo dominador» (43). El saber dominador (tal como ya hizo también la fenomenología de Heidegger en el tiempo de la colaboración con Husserl) pretende trazar [Vorzeichnen] el camino de todo ocultamiento [Bergung] de la verdad en el ente y así «dominar» este ocultamiento. Este trazar es meditación histórica sobre las decisiones decisivas; no debe entenderse como saber «absoluto» al modo de la filosofía del idealismo alemán. La filosofía es con todo «necesaria», porque el hombre está arrojado al ente a fin de proyectar la verdad del ser; en ello recae en la indigencia de los comienzos y tránsitos (45s). Si la fuerza de la influencia y penetración inmediatas vale como poder, entonces el pensar permanece impotente; no puede mostrar ningún resultado ni éxito en influencia, sino que debe poner en juego "todo el carácter extraño del Ser". Su auténtico poder (el pensar de la verdad del Ser) no permite ninguna constatación ni valoración. La soledad del preguntar propio del pensar no consiste en un retirarse; tiene su origen en el ámbito de la verdad del ser y, con las "influencias" y los "éxitos" de un pensador, no hace más que intensificarse (47s). Si el pensar "inicial" es referido al ocultamiento de la verdad en el ente, entonces desde este ocultamiento se puede también entender la "instalación" de la verdad en una obra de arte, de la que hablan las conferencias sobre la obra de arte. Heidegger nombra diversos modos de tal ocultamiento: fabricación de útiles [Zeuganfertigung], la orientación productora de la técnica [Machenschafteneinrichtung der Technik], el hacer obras del arte [das Werke-schaffen der Kunst], la acción creadora de estados [die staatsbildende Tat], el sacrificio del pensar [das denkerische Opfer]. La ciencia, como "vástago lejano de una determinada penetración de la fabricación de útiles", es excluida de la fundación perseguida [eigenständigen] de la verdad (71).

Inquiriendo, la filosofía abre la experiencia (el entrar [Einfahren] en la verdad del ser); ella misma no puede "precisamente fundar

inmediatamente historia". Al principal enemigo lo encuentra la filosofía en la "total cosmovisión". La cosmovisión tiene su punto fuerte en que orienta la experiencia en una determinada pista y su entorno, impidiendo precisamente así la experiencia propiamente dicha. Así la cosmovisión es siempre un fin, mientras que la filosofía intenta volver a los comienzos de la historia y conducir estos comienzos más allá de ellos mismos (36ss). La cosmovisión en su fuerza efectiva tiene que cerrarse al crear que señala más allá de sí, y así tiene que decaer en empresa. Según Heidegger esto vale para la cosmovisión cristiana y su apologética, que desplaza [umstellt] la opción platónica [Ausgriff] por el ente en la seguridad de la salvación del alma; igualmente vale para el liberalismo, que relaciona los rendimientos de la cultura a ideas y valores, como también para la cosmovisión popular, que niega la «transcendencia» y hace del pueblo la meta y el fin de la historia. Puesto que las cosmovisiones no ven las decisiones propiamente dichas, pueden mezclarse en su nivel; así se vinculan ideas populares y cristianismo, ideas populares y política cultural, cristianismo y cultura (25). También el bolchevismo (entonces excluido de Alemania, pero para Heidegger algo europeo y occidental y nada propiamente «ruso») pertenece a este corro. Frente a las cosmovisiones totales, cerradas en sí mismas, Heidegger exige el pensar que preguntando tiene que realizar un giro [Kehre]: el hombre es transformado en ser-ahí, que se apropia [zueignet] en la medida que es apropiado [übereignet] por la verdad del ser. Solamente en el acaecer propio [Ereignen] de la verdad del ser encuentra el ente en su propio [Eigenes] que ya no puede ser pensado como obvio en los modos acostumbrados (por ejemplo como ousia). Sin embargo esta apropiación [Ereignung] permanece siempre también denegación; de esta manera la verdad del ser en su abismalidad y contra-fundamentalidad [Abgründigkeit und Ungründigkeit] puede solamente ser «silenciada». Solamente este silenciar (la «sigética») ensambla las aperturas mantenidas y su «lógica» en el amplio acontecer de la verdad [umfassende Wahrheitsgeschehen]. Este acontecer es, en un sentido único de la palabra, una «historia», que fue experimentada por Nietzsche como decisión (78ss, 85).

El giro [Kehre] exige del pensar un «cambio» [Umschlag], que no puede ser concebido como dialéctica: en la «fuga» (ensamblaje) del ser lo que parece poder interpretarse antropológica o moralmente como la decisión o la producción [Machenschaft] se convierte en el acontecer de la verdad del ser. Decisión ya no significa entonces simplemente la toma de una elección, sino aquella de-cisión, que enfrenta a dioses y hombres, la tierra y el mundo y con esta inauguración de una apertura decide nuevamente sobre el ser de lo divino o de las cosas (83s, 87). ¿Debe continuar el ser distinguiéndose solamente del asimiento [Zugriff] del ente y debe la verdad permanecer pura corrección [Richtigkeit]? ¿debe el

hombre añadir a su animalidad lo racional de este asimiento o debe experimentar nuevamente el ser en su verdad y ésta en su esencia y el hombre transformarse en ser-ahí? Entonces la naturaleza no sería ámbito de explotación y ocasión de «vivencia», sino que como tierra sería la portadora del mundo; la historia no sería arsenal y autoconfirmación como precursoridad, sino el subir de la corriente de la cordillera de montañas extrañas e inasequibles; el arte no sería la institución de las vivencias [Erlebnisveranstaltung], sino el poner-en-obra [Ins-Werk-setzen] de la verdad, etc. El hombre osaría de nuevo la decisión y no se abandonaría en el estado de «suprema actividad» de la ausencia de decisión (en la lucha de las cosmovisiones) (90ss).

Primero se había dispuesto después de la *Nota previa (Vorblick)* una segunda introducción *Das Seyn* a los *Beiträge*, pero al mismo tiempo se había dicho que este «intento de comprender de nuevo el todo», no pertenece a este lugar. Por eso la edición ha colocado esta parte al final de la obra, como una mirada retrospectiva. Heidegger ve las palabras del ser como «bloques de una cantera en la que se corta la roca primitiva [Urgestein]» (421, 436). Toda «ontología» se queda atrás, leyendo el ser en el ente, quizás refiriendo aún la verdad del ser mismo a tal ser: las condiciones de su posibilidad. El ser, que como decisión enfrenta dioses y hombres así como tierra y mundo, no puede ser concebido desde las representaciones indeterminadas como «movimiento», «vida», «devenir», que tradicionalmente se han contrapuesto al ser. Este ser pertenece a la «corriente de la apropiación» [Er-eignens], que hace surgir sus riberas como el entre [das Zwischen] de la de-cisión (472, 476). Cuando Heidegger habla de «la» historia, entonces ha de rechazar que «sangre y raza» se hagan «titulares de la historia» y que la prehistoria de el «carácter válido» a la historia (493). Heidegger puede verter solamente su burla sobre aquella antropología, que constata rectamente propiedades en el hombre presente, de tal manera que después sobre estas rectitudes [Richtigkeiten] se puedan construir «ciencias» como biología o estudio de las razas. Estas ciencias pueden corroborar una cosmovisión; pero se pregunta Heidegger, quienes son los que encuentran aquí algo recto (479). Un filosofar, que quiera cortar roca primitiva, no puede cerrarse a lo «titánico» de su hacer; solamente en el riesgo histórico puede ordenar al Ser la denegación y por tanto la «nada» y soportar los «impulsos de la apropiación» [Er-eignen]. Este filosofar, que camina la estrecha cresta de su única cuestión, encuentra en Hölderlin su compañero, que garantiza que la verdad del Ser misma es acaecimiento propio [Ereignis] y como apropiación [Ereignung] es la de-cisión de los dioses y hombres, de la tierra y del mundo (462ss).

II. Los caminos del curso de los pensamientos

El primero de los seis caminos de los *Beiträge* busca el «rumor evocador»: el olvido del ser, que se olvida de sí mismo, como indignencia de la no-indignencia [Not der Notlosigkeit] debe convertirse en abandono del ser [Seinsverlassenheit] y así hacer «resonar» la historia del ser. Desde el rumor evocador del abandono del ser se debe recoger la experiencia nietzscheana del nihilismo (138ss). Si la edad de la "civilización" (con Max Weber) es llamada la del «des-encantamiento» [Ent-zauberung], entonces se tiene que ver que este desencantamiento es un encantamiento, incluso embrujo por cálculo, utilización, domesticación, manejo y regulación (124). Como consecuencia del originario abandono del ser se conoce también la «movilización total» (de la que ha hablado Ernst Jünger). Si por la prioridad de la movilización se fuerza un nuevo «tipo» ["Schlag"] de hombre, entonces esto sólo es una contraconsecuencia, pero nunca meta propuesta (143). El contrajuego de conocimiento y arte en Nietzsche, de desencantamiento y encantamiento en el diagnóstico de la racionalidad europea, de movilización y nuevo tipo de hombre, con la que se toca la esfera mítica, en Heidegger se convierte en la conjunción de fabricación [Machenschaft] y vivencia. Se dice que todo puede hacerse con tal que haya la voluntad para ello, sin embargo esta voluntad ya de antemano ha rebajado lo posible a lo representable y producible. El asimiento [Zugriff] platónico al ser sobre la idea, la concepción cristiana del ente como creado, el levantamiento [Aufstand] moderno en la subjetividad que se asegura a sí misma, conducen, según Heidegger, a que fabricación y productos [Machenschaft und Gemächte] y finalmente todo se hunde en lo incuestionado. La fabricación puede dar validez a lo digno de ser preguntado solamente como vivencia que se desgañita, que se hace accesible a todos y que como lo «misterioso» se hace público de muchas maneras, por ejemplo informando con «imagen» y "sonido" sobre la soledad de los hombres «creadores» (110). ¿Se podrán en este abandono experimentar de nuevo señas (Winke) de la llamada (Anspruch) del Ser de que lo natural no es sólo objeto de la explotación, el hombre no es material para domesticar, la obra de arte no es medio para la organización de las vivencias y que lo divino no se reduce a las interpretaciones del «dios moral»?

Heidegger encuentra el fundamento para el «desarraigo histórico» en el abandono del ser, que sustrae el ser al ente, pero haciéndolo aparecer como «siendo» y «ente». El abandono del ser se anuncia en la insensibilidad para lo que es considerado esencial; de este modo tanto lo comunitario como lo racial, lo inferior y bajo como lo nacional es llamado «pueblo». Lo que podría ser condición del ser histórico: lo «popular» por ejemplo en su multiplicidad de sentidos, se «idolotiza» como lo incondicional. El pensar se queda estancado en el planteamiento de ideas

y valores para la empresa cultural, de tal manera que se impiden las decisiones esenciales (por ejemplo sobre lo cristiano o sobre el arte) (117). El abandono del ser se recubre de múltiples formas: el cálculo cree poder planificarlo y organizarlo todo; la velocidad busca solamente «rendimientos máximos» y lo instantáneo con su referencia a lo eterno se esconde en la inquietud de la empresa; el resurgimiento de lo gigantesco da a las masas en lo social su espacio y la escuela solamente puede entenderse desde su contrario: la instrucción; el desnudamiento, la publicación y comunización [Vergemeinerung] de todo acorde [Stimmung] se refugia en sentimentalidades como la invocación de la providencia y del «dios-señor» (120ss). En lo «gigantesco» la cantidad deviene calidad, a saber suplicio o esencia del ser mismo; cuando lo gigantesco no conoce la auténtica sobreabundancia y lo inagotable, se muestra que es solamente el ocultamiento de una carencia (135ss, 441ss). La «doctrina» nietzscheana del nihilismo es tomada solamente como una psicología cultural interesante, pero exagerada, porque no se quiere conceder que todas las metas han desaparecido. Un medio para la persecución de la meta, como el «pueblo», es elevado a meta; «bienes culturales», que estaban cerrados a la mayoría, se hacen accesibles de manera igualitaria al «pueblo». (Heidegger nombra aquí la vivencia ruidosa y embriagante de los cines y viajes de baños, sin duda una alusión a organizaciones nacionalsocialistas como «Fuerza por medio de alegría» [Kraft durch Freude]. Seguramente Heidegger piensa en la guerra civil española, cuando habla de que aquellos que juegan a protectores del cristianismo se encuentran en la parte opuesta del bolchevismo. Sin embargo esta disputa de oposiciones conduce solamente a dar solidez al nihilismo: la característica esencial del nihilismo no es la destrucción de iglesias y conventos, sino la impotencia para decisiones y para la comprensión de que el hombre es usado por la «divinización del otro dios», por tanto por la nueva experiencia de la esencia de lo divino (138ss).

Según Heidegger es precisamente la ciencia quien (juntamente con la cosmovisión) oprime el saber «dominador» del ser y su apropiación. Así Heidegger cambia su actitud respecto de la ciencia: toda especie de fundamentación teórico-científica (trascendental) del trabajo científico (tal como aún intentaba *Ser y tiempo*) es para él tan imposible como una donación de sentido popular-política o de cualquier otro modo antropológico (142). En el tránsito al otro comienzo la tarea urgente es conocer la ciencia como un poder en aquella fabricación que ha nacido de la historia occidental. Precisamente la fijación «liberal» de la ciencia en el puro modo procedimental permite que el discurso de una "crisis" de la ciencia se declare habladuría y que la ciencia se organice «populística» o «americana» o «bolchevísticamente» (148). La cuestión es entonces solamente donde residen los medios para un mayor éxito. Si la ciencia es organizada totalmente en su carácter de empresa, entonces los progresos

en la explotación y utilización de la tierra así como en la domesticación y adiestramiento del hombre darán «hoy situaciones todavía inimaginables», que no podrán impedirse por ningún recuerdo romántico de lo anterior. Ciertamente puede que la tarea de ahuyentar una situación final, exija aun siglos (157, 149). Algunos motivos del rector friburgés de 1933 se aclaran cuando Heidegger indica que todo saber del Ser, al que la universidad se sentía vinculada, desaparece en la configuración al modo empresarial de la ciencia necesariamente especializada. La antigua facultad de filosofía busca la rápida y actual explotación de sus resultados de la investigación y por tanto geografía y periodismo se convierten en las materias centrales. (La conferencia *La edad de la imagen del mundo*, publicada en los *Holzwege*, da una versión moderada y precavida de esta crítica).

Cuando en la historia del pensar Heidegger busca el "dar juego" de la propia tarea, entonces se concentra en los primeros pensadores griegos y en aquella línea desde Leibniz hasta Nietzsche que se emplaza en Kant. Ciertamente que el fin de la metafísica, que creativamente ha sido realizado por Nietzsche, aparece de nuevo cubierto. Heidegger constata no sólo que la "resurrección de la metafísica" es utilizada por las iglesias cristianas para una escolástica cosmovisiva. (Ya en 1923 en su curso sobre ontología o hermenéutica de la facticidad había dicho en un "prólogo" no leído en el curso, que la filosofía interpreta su corrupción como "resurrección de la metafísica", tal como Peter Wust, en su camino hacia una filosofía cristiana, había llamado un libro; respecto del título «Ontología» Heidegger había notado que no debía ser «consigna para el levantamiento de esclavos contra la filosofía»). Ahora Heidegger teme también el predominio de la «metafísica» de Richard Wagner y su Chamberlain propagandista; junto con otros naturalismos y biologismos esta misma inversión de la metafísica podría apoyar al nacionalsocialismo (173s). Con todo Heidegger cree que la historia puede «enseñar»: el primer comienzo del pensar puede remitir a la verdad olvidada como tiempo-espacio de juego [Zeitspielraum]; aunque el mismo escrito sobre la libertad de Schelling no haya conducido a ninguna decisión, conducen, a pesar de todo, la monadología y la doctrina de las modalidades en el idealismo a la necesidad de una fundación del ser-ahí como historia. Pero el idealismo permanece preso de una tradición no fundamentada. Ya Filón y Agustín habían anclado la doctrina de las ideas en el pensar de Dios; la orientación cristiana a la salvación de las almas ha preparado el levantamiento moderno en la subjetividad. Precisamente porque el idealismo alemán absolutizaba el yo trascendental kantiano y por su relación con lo cristiano se hacía «cercano a la vida», debía expulsar al positivismo y biologismo como a sus enemigos. Con su doctrina de la jerarquía, de la distinción cercana a Heráclito entre señor y siervo y con el realce de lo «distinguido», Nietzsche indicó, por lo menos de pasada, la pregunta de

cómo un saber dominante podría apreciar el ser en su cuestionabilidad (224). Expresamente Heidegger constata que el buscar otro comienzo no es ningún «contramovimiento», ya que un tal permanecería siempre determinado por aquello en cuya contra se sitúa (186). Pero apela a aquellos separados y solitarios, que en su tiempo fracasaron: Hölderlin, Kierkegaard y Nietzsche son nombrados como aquellos que debieron huir temprano de la claridad del día, porque experimentaron en lo más profundo el desarraigo «y presintieron sus dioses en lo más íntimo». Estos tres muestran la «historia oculta» del siglo XIX. Pero por encima de la lucha desesperada de Kierkegaard contra su tiempo y su iglesia y por encima de la «estremecedora caminata» de Nietzsche Heidegger sitúa Hölderlin, quien siendo el más primerizo se anticipó pensando lo más ampliamente posible (204, 432).

El tránsito del primer comienzo al otro solamente puede acaecer como «salto»; solamente en un tal salto en la apropiación de la verdad del ser se muestra en absoluto lo que puede ser el dar juego [Zuspiel]. Este salto es «ocaso», a saber la colección de toda grandeza en el instante de la disposición para aquella verdad que sólo está cerca en la denegación. Este ocaso no puede entenderse desde el progreso o decadencia de la cultura, ya que el «enmañaramiento» de la esencia humana recae en el «antropologismo» (228). Con todo, el ser necesita para su verdad la esencia del hombre; el hombre pertenece al ser. Este «contraempuje» del necesitar y pertenecer es el llamado «giro» [Kehre] (251). (Así el hablar de un «giro» de Heidegger o incluso de un Heidegger I y II en analogía con un Wittgenstein I y II no está desprovisto de todo sentido. Con palabras que Kierkegaard usó en una nota de su escrito sobre la angustia para lo *exaifnes* [lo súbito] de Platón, *Ser y tiempo* remite al instante que por la angustia es retenido al «salto»; pero el círculo, en el que la analítica del ser-ahí en vistas a su sentido se ha concluido con la interpretación del sentido del ser y su historia, no ha sido aún recorrido. Los *Beiträge* ya no intentan comprender el ser-ahí en su situación con conceptos no aclarados como «existencial» y «ser» o en su caso «modo de ser»; más bien ensamblan el pensar con el ser-ahí en su situación y con ello lo insertan en la historia del ser de los instantes de la apropiación y de la denegación de la verdad). Con la denegación a la verdad del ser le pertenece una «nada», que no es superada, como en Hegel, como negatividad en el saber absoluto, pero sobre todo no puede ser cargada en la cuenta del pesimismo o del heroísmo (264ss). El ser-para-la-muerte es aquella «capacidad», que lanza a la extrema severidad de la nada y de la necesidad y exige una doctrina del «escarpamiento» del ser, en la cual la posibilidad no es pálido reflejo de la realidad. Esta capacidad no es ni poder como seguro de una posesión ni violencia como irrupción impotente de una capacidad de transformación; está referida a un origen prominente de un «dominio» que no se apodera del pensar, sino que se da como legado en el ámbito de lo libre (281s). Se ha

entendido todo mal si del adelantarse hacia la muerte se hace cosmovisivamente una filosofía de la muerte, que orienta la vida a la nada de la muerte o que enseña un mantenerse en esta nada.

Los *Beiträge* alcanzan su cima en el capítulo «La fundación», que partiendo del ser-ahí pasando por la esencia de la verdad lleva al espacio-tiempo como abismo y al ocultamiento [Verbergung]. La esencia abismal-contrafundamental de la verdad del Ser debe ser fundada en la transformación del ser-ahí en el ahí del ser; así el ahí del ser-ahí ha de entenderse como el espacio-tiempo de juego [Zeitspielraum] y la estación del instante [Augenblicks-Stätte] de la verdad (del despejamiento para el ocultarse). Precisamente en este capítulo, tan documentado como profundo, desaparecen los indicios de rechazo a los «hodiernos»; Heidegger se queda siempre más solo. Del «pueblo» se habla aún al principio, cuando su esencia ha de ser concebida «desde el ser-ahí». Pero esto significa saber que el pueblo no puede ser nunca meta y fin y que este opinar es solamente la ampliación popular del pensamiento del yo y de las representaciones del mantenimiento de la vida concurrente. Si la esencia del pueblo (tal como insinúa Hölderlin) es su «voz», entonces esta voz no habla precisamente en la llamada efusión inmediata del hombre no deformado, el cual está ya muy mal formado, sino solamente en unos pocos (319). El ser-ahí retorna a sí mismo cuando se ha apropiado por y cuando se ha transferido a la verdad del Ser; esta apropiación [Ereignung] produce el origen del sí-mismo [Selbst]: la «propiedad» (tomando la palabra como abstracto de propio, a la manera de «igual-dad»). La propiedad es el dominio de la apropiación [Eignung] en el acaecimiento propio [Ereignis]; desde ella hay que entender la mismidad [Selbstheit], que es más originaria que cualquier yo, tu y nosotros. Sin embargo, la dispersión en yo, tu y nosotros y el desmenuzamiento de la masificación pertenecen a la propiedad como impotencia para mantener la propiedad y por tanto como abandono del ser (pertenecen por tanto a aquel ser-camino, en el que Heidegger intenta comprender el carácter de impropio [Uneigentlichkeit] desde el ser-ahí como estar-chiflado y perdido). La disolución del yo en la vida del pueblo quiere iniciar una superación del yo, pero lo hace solamente bajo la renuncia de la condición de una tal superación (de la meditación sobre el ser-sí-mismo [Selbstsein], (319ss). No es el yo, tu, nosotros o vosotros ni ninguna «comunidad» el que alcanza el cabe-sí del sí-mismo, que acaece desde la insistencia [Inständigkeit] del emprender la apropiación (322). La apelación [Zuruf], que hace pertinente a la apropiación, o la «seña» [Wink] exige la disposición para el «vacilante carácter repentino de los instantes» (391).

Los dos últimos capítulos «Los ad-venientes» y «El último dios» son breves y esquemáticos; preguntan por el ensamblaje, en el que se orienta la verdad del ser como despejamiento para el ocultarse, después de la disputa de tierra y mundo, del cara a cara entre el «último» Dios y de los

hombres advenientes. El último dios no es el último de una serie, después del cual no viene nadie más; es el que eleva lo divino en su esencia última y suprema, a saber le da eternidad como «paso fugaz» [Vorbeigang]. En el curso del invierno 1934-35 Heidegger había puesto de relieve que Hölderlin –detrás del cual se reúnen los «advenientes»– habló de la «caducidad» de todo lo celestial. Esta caducidad es pensada por Heidegger como el paso fugaz en el instante, que da su respectiva hora a lo divino. Si el tiempo se convierte en instante, entonces la pregunta «¿por qué en absoluto?» puede agitarse en la experiencia de lo divino y ser «satisfecha» en esta experiencia; el tiempo se abre hacia su origen, la eternidad y así obtiene la libertad también de ceder de nuevo con su respectiva finitud. La filosofía solamente puede acusar esta dimensión del ser-ahí. No espera un regreso de los dioses griegos (que tuvieron su hora) ni está a la espera de nuevos dioses; pero pregunta de nuevo la esencia de lo divino. Los "advenientes" deben buscar el dios para su pueblo; como buscadores silenciados recaen en la apariencia de mantenerse contra el «pueblo» aún no popular. Sin embargo un pueblo es solamente pueblo, cuando recibe su historia asignada por el dios, que fuerza a ir más allá de sí mismo. El saber de la co-pertenencia desde la «tierra» es portado por el «pudor más íntimo» de ser cada uno un incondicionado y así de «idolotizar» un condicionado haciéndolo incondicionado. Por otra parte Heidegger pregunta si se ha terminado el tiempo de los dioses, cuando lo «masivo» suelta todos los «rangos de su enfurecerse» y es arrastrado lo inseguro y mediano así como todo lo que se consolaba con lo de hasta ahora (398ss). Brusco permanece – a entender desde Nietzsche– el rechazo: el último dios es el «totalmente otro» a diferencia de los dioses sidos, «incluso a diferencia del cristiano». Heidegger lo sabe: solamente pocos siguen la seña de este totalmente otro; los «pueblos y Estados», pero también los «cultos» e «iglesias» de hasta ahora, son «demasiado pequeños» para la larga preparación para el instante del paso fugaz, a saber ya demasiado arrancadas de todo crecimiento y entregadas solamente a la fabricación (414, 416). El pensar no puede anticipar la decisión sobre el futuro; con todo es claro que el curso de los pensamientos de los *Beiträge* deja siempre más atrás al pensador como un solitario.

III. La implicación

Apareciendo los *Beiträge* ahora póstumamente, como cesura entre ellos y nosotros se encuentra no sólo la autodestrucción de Europa; el surgir de técnicas como la atómica también han hecho evidente de modo completamente nuevo la amenaza de la vida en esta tierra. Por ello están hoy estos apuntes bajo otra luz, diferente de la que tuvieron cuando se escribieron. No hay duda de que Heidegger hubiera arriesgado posición y

libertad, dando a conocer sus apuntes inmediatamente a la opinión pública de entonces. Con todo, es evidente que sólo lentamente se liberó de su engaño acerca del nacionalsocialismo. Heidegger debió desmontar sus esperanzas en la creación de los grandes creadores (mucho más allá de las visiones que se había forjado en los *Beiträge*); de este modo Nietzsche pasó detrás de Hölderlin, porque había concebido lo griego desde lo romano y maquiavélico y porque su doctrina del instante quedó enredada en las aporías metafísicas. Heidegger debía además comprender que los *Beiträge* también por su asunto habían quedado contradictorios en sí mismos: ¿puede hablarse de «la» historicidad cuando sin embargo separamos la historia de la naturaleza y del Ser «ideal»? ¿puede hablarse de un «último» dios, poniendo la esencia de lo divino en el paso fugaz? No sin razón dejó Heidegger incompletos y sin ultimar los *Beiträge zur Philosophie*.

Sigue en pie la pregunta de cómo pudo el pensar de Heidegger poner en absoluto esperanzas en la «irrupción» del nacionalsocialismo. ¿No estaba en correspondencia la radicalidad del pensar, que se debe totalmente al instante y a la estación del instante, con la radicalidad de una política revolucionaria, que encontró en la dictadura el camino más corto para su consumación? Ciertamente Heidegger no sigue la pseudoradicalidad de una cosmovisión científica, con la que por ejemplo Georg Lukács creyó durante años poder ponerse al servicio de la dictadura de Stalin. Su pensar, que «anhelaba meditación», estuvo desde el principio en una relación ambigua respecto del nacionalsocialismo. Sin embargo faltaba en Heidegger toda orientación política que hubiera podido conocer la realidad del nacionalsocialismo y contraponerle otra dirección política. El Fragmento *La cuestión del ser* en la *Nota previa* (72s) ya no espera nada de *Antike* (una revista, en la cual Werner Jaeger, antes de que debiera emigrar, quiso publicar el discurso de toma de posesión de Heidegger como Rector); el bullicioso entusiasmo por la Antigüedad "sufrida por Nietzsche" no era más que una ilusión que cubría la propia confusión. Cuando Heidegger quiso abordar esta confusión con la única cuestión por el ser, entendía con Nietzsche el "valor" desde la "idea" platónica, pero también esta «idea» como un apreciar y valorar ocultos. El nuevo bullicio de «ontología», de «trascendencia y paratrascendencia», de «metafísica» es puesto al margen a favor de la única cuestión. ¿Pero no hubiera sido necesario, a causa de la misma cuestión del ser con y contra Nicolai Hartmann determinar «ontológicamente» los conceptos fundamentales, con el preguntar por la «paratrascendencia» de Oskar Becker justificar la doctrina de las ideas por lo menos para limitados ámbitos del ente, con la tradición de Scheler o con la abruptamente rechazada doctrina de las cifras de Jaspers discutir conjeturas «metafísicas»?² Aún en el curso del invierno 1935-36 Heidegger había resaltado la historia del ser en la nueva determinación fisicalista del movimiento por Galilei; sin embargo este paradigma de la historia del ser fue después dejado al margen a favor de la

confrontación con la pseudociencia politizada por ejemplo del «biologismo». La filosofía como «pensar» fue puesta en la vecindad del componer [Dichten]. Seguramente se hizo por «algo» (como el «ser»); sin embargo la caracterización del filósofo como pensador quedó en una sospechosa cercanía con las caracterizaciones coetáneas de personalidades como Paracelso en «imagen» y «sonido» (110).

No solamente el arte o la composición [Dichtung], sino también la política fue concebida como un acontecer creativo, en el cual la acción formadora de estado debe asumir su riesgo. Así debieron entrar en juego las anacrónicas representaciones como la ambivalente representación del «pueblo». Faltó no sólo una comprensión propia del ámbito de lo político, sino también toda orientación sobre las configuraciones decisivas en el ámbito político. Cuando se habló con Nietzsche de la nobleza de lo «distinguido», quedó abierta la pregunta si con ello ya se había tomado una determinada posición política. En consecuencia otras formas (como el liberalismo y el socialismo) no podían ser conocidas según su propio planteamiento. ¿Se puede aún -tal como hizo Heidegger en su curso sobre Hölderlin de 1934-35- referir los dioses y el dios a un «pueblo»? El fragmento 54 pregunta si puede haber «una prueba más dura» para el abandono del ser que la de la masa de hombres que se desfoga en lo gigantesco y sus instalaciones que no es digna ni siquiera de encontrar su aniquilación por el camino más corto. ¿Quién -se pregunta- presentía el rumor evocador de un dios en una tal negativa? Solamente la retirada de toda «actividad cultural» podía responder a la indignancia del momento y experimentar la necesidad del tránsito y del sacrificio (113s). Repetidas veces Heidegger ha aducido la frase hölderliniana de la órbita más corta devolviéndola al universo, a fin de formular el exigido «ocaso» en la verdad del ser y con ello también la experiencia del «último dios». Pero aquí el hablar de la aniquilación de aquellos que solamente són vistos como masa pertenece a un desprecio típicamente nietzscheano. No se encuentra aquí el lector tentado de defender al tal presunto «pensador» respecto incluso de los esfuerzos sociales del nacionalsocialismo (para prescindir de aquellas tendencias sociales que pertenecen completamente a la religiosidad cristiana primitiva, y que no surgen de un derivado del cristianismo como platonismo para el pueblo). Cuando Heidegger (ciertamente en referencia a la guerra civil española) resalta lo destructor de la lucha de las cosmovisiones políticas, no tiene en mente que la filosofía podría ser llamada a defender el derecho del hombre a la vida y a la libertad religiosa.³ Pero es el mismo planteamiento filosófico (el rechazo de la distinción del ser general respecto del ente a favor de la única cuestión, presuntamente provisional, por el ser mismo), que lleva a esta posición política o más bien antipolítica.

(Traducción de **Gabriel Amengual**)

Notes

1. Los números en el texto indican las páginas de Martin HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt a. M. 1989. – Ya en mi exposición *Der Denkweg Martin Heideggers* de 1963 (*El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid 1986) entendí los *Beiträge zur Philosophie* como la obra principal de Heidegger. Ciertamente estos proyectos y esbozos aforísticos no poseen la densidad de *Sein und Zeit*, donde se concentran elaboraciones de muchos años. También en los años posteriores a la redacción de los *Beiträge* Heidegger redactó en completa soledad pero también en vertiginoso trabajo, otros grandes proyectos (de entre ellos el escrito inédito *Das Ereignis* de 1941-42 ya elaboró un modo de hablar completamente nuevo). Sin embargo de los *Beiträge* se desprenden los pensamientos fundamentales de todas las obras posteriores: tiempo y espacio como espacio-tiempo de juego, la verdad del ser mismo como acaecimiento propio (*Ereignis*), el fundamento como abismo y antifundamento, etc.
2. Heidegger se equivocó no sólo políticamente; su pensamiento mismo como filosofía tuvo que fallar, porque –de forma totalmente “antihermenéutica”– buscaba el origen sin la mediación de lo concreto, por ejemplo una filosofía prescindiendo de una determinación del sentido de la aportación de la matemática, de la autonomía de la esfera política. Determinadas experiencias –por ejemplo la experiencia como un arte arraigado culticamente media experiencia– fueron de modo dogmático hechas experiencias–guía. Cfr. sobre ello mi libro aunque de otro enfoque Heidegger und die hermeneutische Philosophie, Freinburg/München 1983. Se puede ver también Filosofía y política en Heidegger, Barcelona/Caracas, 1984.
3. Cfr. Heidegger und die praktische Philosophie, hrsg. von Annemarie Gethmann-Siebert und Otto Pöggeler, Frankfurt a. M. 1988.

COMUNICACIONES

Taula
(UIB) núm. 13-14 1990

HERMENÈUTICA I PROJECTE AL HEIDEGGER D'IDENTITAT I DIFERÈNCIA

Xavier Antich

I. Plantejament

Sempre m'ha semblat molt desafortunat l'ús que se n'ha fet sovint del célebre aforisme kantià segons el qual «no s'ensenya filosofia, sinó que s'ensenya a filosofar», quan s'ha interpretat amb un recel, deguem-ne «antihistoricista», començar la reflexió filosòfica des de l'anàlisi de la tradició textual. I no he pogut deixar de considerar aquest recel com un desencert, per la raó que si hi ha entre les disciplines bastides per la cultura occidental alguna que no es pugui desprendre en absolut d'allò que ha estat, aquesta és la filosofia: mentre que no ens costa gaire d'imaginar-nos un bon metge que ignori qui fou Heròfil, dubto que algú s'aguanti el riure davant d'un filòsof (per molt aprenent que sigui) que no sàpiga qui

va ser Plató. I no és que el coneixement del passat filosòfic sigui un element «més» dintre d'un hipotètic edifici conceptual que rebria, així, aquests continguts «al costat», per exemple, de la reflexió sobre el coneixement o sobre la unitat; el problema rau en què és precisament en la lectura i la vocació directa, cara a cara, amb els textos filosòfics, on ja s'està, d'alguna manera, bastint la pròpia reflexió.

Pocs filòsofs han insistit tant com Heidegger a mostrar com ja, des de la delimitació de la pregunta per allò que cerquem, estem esbrinant –d'alguna forma– la resposta possible: així, ja que en la recerca mateixa està dibuixat allò que cerquem, l'hermenèutica dels textos mai no podrà ser, des del punt de vista filosòfic, una activitat estranya a la pròpia especulació filosòfica.

Es això el que porta Heidegger a sostenir, ben radicalment, tancant la primera part d'*Identitat i diferència*,¹ que: «de qualsevol forma que intentem pensar, iensem el que pensem, pensem en el camp de la tradició... Només quan ens tornem amb el pensar vers el que ja ha estat pensat, estarem al servei del que encara està per pensar».² Aquest és el sentit del diàleg que Heidegger manté amb Parmènides i amb Hegel a la publicació de 1957, que aplega dues conferències sobre «El principi d'identitat» i «La constitució onto-teo-lògica de la metafísica». Cal advertir, ja des d'ara, d'una premissa de la nostra investigació: no pararem gens d'esment, per considerar-lo ociós, al problema de la presumpta fidelitat als textos filosòfics que Heidegger comenta o, per dir-ho d'una altra manera, primarem la recerca del veritable sentit de l'hermenèutica heideggeriana respecte a la qüestió de la seva versemblança. Parmènides i Hegel són, en l'ordre del discurs d'*Identitat i diferència*, com una mena de crosses de les que Heidegger se'n serveix per obrir-se pas fins aquell àmbit que s'amaga darrera les categories analitzades al seu treball; aquí també seran, doncs, entesos en la mesura que ajuden a traspasar els llindars de les determinacions metafísiques tradicionals dels conceptes d'identitat i d'ésser.

Identitat i diferència pot situar-se en el que podríem anomenar «segona inflexió» de la filosofia heideggeriana: si, en un primer moment, la reflexió ha tingut com a objecte primordial l'anàlitica existencial, esbossada a l'inacabat *Sein und Zeit*, a partir dels anys 40 apareixeran uns nous pols d'atenció que són, d'una banda, la reflexió sobre la història de la metafísica i, d'una altra, bàsicament a partir de l'obra sobre Nietzsche, la recerca d'un sentit d'ésser alternatiu³ –es tracta del que, amb moltíssima cura, podríem anomenar «projecte ontològic». És precisament en la tensió generada per aquesta crítica hermenèutica i en la possibilitat d'obrir noves vies cap al que Heidegger anomena «l'impensat» (das *Ungedachte*) de la història de la metafísica, on cal situar l'esforç reflexiu d'*Identitat i diferència*.

Als *Holzwege* hi trobem recollit un text de 1938, «*Die Zeit des Weltbildes*» («El temps de les concepcions del món»), que, d'alguna forma, justifica la tasca que cristal·litza a *Identitat i diferència*: basant-se en una anàlisi de la ciència moderna determinada com a «recerca», intenta descobrir el fonament metafísic de la concepció moderna del món. Descartes hauria estat, segons Heidegger, el primer metafísic a reconèixer explícitament que només el que esdevé «objecte» serà reconegut com a ens, fins el punt que no es pot dir que hi hagi ciència com a recerca fins que l'ésser de l'ens sigui contemplat en aquesta objectivitat: per primer cop, l'ens es determina segons l'objectivitat de la representació,⁴ cosa que allunya definitivament la «representació» moderna del que –des dels grecs– s'havia entès. El pensament inaugurat amb Descartes dóna un nou sentit a la noció de «representació», la qual fa venir, en tant que és objecte, allò que ja és allà, al davant del subjecte, de tal forma que, portant-lo cap a ell, el subjecte el representa, «se'n fa una idea»:⁵ l'ens, així, s'immobilitza en la constància representativa de l'objecte disponible al meu coneixement, de tal forma que se'l condemna a no rebre més que «el segell de l'ésser».⁶

Amb les *Meditacions metafísiques*, doncs, segons la lectura heideggeriana, comença l'acompliment de la metafísica occidental, en la mesura que les metamorfosis essencials que durà a terme el pensament alemany posterior a Leibniz, no alteraran les posicions fonamentals cartesians, sinó que, ben al contrari, desplegaran el seu veritable abast metafísic. Descartes, lluny de ser corregit, es veurà definitivament consolidat: l'ésser ha quedat reduït a la seva pressencialitat i disponibilitat objectiva del que només ens és permès d'assolir dins l'estret domini de la representació. La lògica de Hegel no es sinó la darrera fase d'un desplegament que acaba fonent (¿o confonent?) veritat i certesa.

Així doncs, hi retrobem als *Holzwege*, de forma més explícita, les acusacions genèriques que Heidegger no para de llençar contra la tradició metafísica des de 1927: aquí, però, no es pot dir que es vagi més enllà del simple diagnòstic molt més precís que el de *Sein und Zeit*, però diagnòstic al capdavant. Haurem d'esperar fins el 1941, amb el treball sobre la veritat a Plató; el 1942 amb el seminari sobre el concepte d'experiència a Hegel; el 1943, amb una reflexió sobre Nietzsche i, sobretot, el 1957, amb *Identitat i diferència*, per trobar, al costat mateix de la crítica hermenèutica de les determinacions categorials tradicionals, un intent d'anar més lluny del que aquestes determinacions representatives signifiquen, traspasant-les fins a fer-les desaparèixer: és en aquest esforç on, molt prudentment, es va obrint pas un projecte el significat i l'abast del qual intentarem desxifrar en el curs de la nostra explanació.

No és gens atzarós el fet d'haver disposat, en la mateixa publicació, dels dos textos d'origen divers que constitueixen *Identitat i diferència*:⁷ més enllà de l'aparent heterogeneïtat del discurs, poden

trobar-se punts de contacte que no manifesten sinó una molt clara pre-determinació de l'autor. Hi reconeixem conceptes «doblat» i, en el fons, la mateixa estructura, fins al punt que difícilment se'ns pot fer intel·ligible qualsevol de les dues parts sense recórrer a l'altra: tot i que som conscients dels perills de l'esquematisme, intentarem mostrar-ho. A la primera part, «El principi d'identitat», es reflexiona sobre Parmènides i s'intenta, partint de la «identitat», arribar a mostrar, mitjançant el «salt» (*der Absprung*), l'autèntica vinculació de ser i pensar; el resultat és l'*Ereignis* (esdeveniment-apropiació). A «La constitució onto-teo-lògica de la metafísica», la reflexió pren la forma d'un diàleg amb Hegel intentant, a partir de la «diferència», operar el «pas enrera» (*der Schritt zurück*) que ens ha de dur a obrir l'escletxa entre l'esser i l'ens; aquí el resultat és l'*Austrag* (resolució). I no estem forçant gens el text: Parmènides-Hegel (interlocutors del diàleg); salt-pas enrera (operacions legítimes de pensament); ser/pensar –esser/ens (objectiu); *Ereignis-Austrag* (resultat).

A la primera part, s'intentarà el retorn vers el moment inicial del pensament occidental: és allà on haurem de violentar les determinacions metafísiques del ser i del pensar fins a trencar-les i fer llum; la tasca del pensament pren aquí la voluntat d'experienciar el moment en què es decideix l'escissió per tal de cercar, més enllà de la lectura històrica que n'ha fet de la tesi parmenidiana de que «el mateix és el pensar i el ser», un sentit que mostri l'autèntica cara de la identitat, llegida tradicionalment com una categoria de l'ens (lectura que consuma el divorci entre pensament i ésser). El resultat serà l'*Ereignis*, l'aclariment de la mútua copertenència de pensar i ser, i l'apertura d'una via de sentit que trencarà les determinacions responsables d'haver objectivat i d'haver posat el ser a disposició del subjecte, reduint-lo a la seva simple presencialitat.

A la segona part hi trobem el diàleg amb Hegel en el qual, mitjançant l'anàlisi de l'assumpte del pensar (això és: l'ésser), Heidegger anirà a la recerca d'allò que ha estat impensat al llarg de la història de la metafísica: també aquí pretèn, en pensar la diferència oblidada entre ésser i ens arribar a aquell àmbit des del qual la diferència és possible, i això és l'*Austrag* o resolució en què ésser i ens se'ns revelen com intrínsecament units i, a partir de la qual, quedarà justificada la constitució ontoteològica de la metafísica.

No ens en fem, però, gaires il·lusions: com diu el mateix Heidegger en una conferència de 1950,⁸ i això és perfectament aplicable a *Identitat i diferència*, «no es tracta d'arribar enlloc; només voldríem arribar d'una vegada i pròpiament al lloc ja ens trobem». No sabem on anem, perquè no coneixem on ens porta el camí que comencem a obrir: només sabem on ha arribat el pensament occidental i, per això, ens esforçarem a «desfer» el camí, tot i que som conscients que aquest nou camí, ara fet a l'inrevés, no ens du enlloc (o, més pròpiament, no té cap fi, perquè la seva fi no és el coneixement ni la saviesa de l'ésser). Amb tot i això, no ens podem estar de

fer-ho, potser perquè, com reconeix a la *Carta sobre l'humanisme*, «ja és hora de perdre el costum de sobreestimar la filosofia i, per això, de demanar-li massa»: ⁹ potser és que ens haurem d'acostumar a reconèixer la impotència d'una ciència que, per molt que ho desitgi, mai no pot arribar a assolir l'objecte que es proposa, i que, a hores d'ara, ja només li és permès d'obrir «solcs insignificants..., encara més insignificants que aquells solcs que, amb pas mesurat, obre el pagès sobre la terra». ¹⁰

En la mesura que *Identitat i diferència* és un d'aquests solcs que s'obren per fer-nos llum (encara que només siguin petites espurnes), parlarem de dues «espirals» hermenèutiques, que ens permetran, si se'ns tolera una paradoxa parafrasejant el llenguatge heideggerià, anar més lluny sense moure'ns de lloc, això és, aprofundir en la nostra experiència de l'èsser, sabent que no el podrem copsar representativament.

II. Primera espiral hermenèutica

La primera part d'*Identitat i diferència* porta com a títol «El principi d'identitat», i pretén saber què és la identitat a partir de la reflexió sobre el seu principi: el principi d'identitat se'ns apareix, segons l'anàlisi tradicional que en fa la metafísica, com la presència de cadascú davant de si mateix, de forma que en tota identitat hi radica una mediació més pregonja que desdobra la relació de cadascú amb ell mateix («cada A mateix -diu Heidegger- és amb si mateix el mateix»). ¹¹ En aquesta afirmació del principi que ens diu allò que és qualsevol «A», hi troba Heidegger la clau del sentit metafísic del principi d'identitat: ens parla de «l'èsser de l'ens», ¹² fins el punt que el principi val com a llei del pensament només en la mesura que és una llei de l'èsser, llei que, pel que sabem, expressa una de les propietats de tots els ens, a saber: la de ser ell mateix amb si mateix. El pensament pretén assolir, mitjançant la identitat, un dels trets categorials que defineixen constitutivament l'èsser dels ens: la identitat, segons això, brolla des de l'ens, portant-nos un missatge sobre l'ordre d'allò que té ésser.

Ésser i pensament, des d'aquesta perspectiva, no poden deixar d'aparèixer com dues esferes tancades en si mateixes que es miren receloses i que superan, potser amb massa rapidesa, aquesta mútua transcendència i heterogeneïtat intrínseca mitjançant la identitat que permet «pensar» l'èsser de l'ens i esbossar una espècie d'unitat mai no aclarida ni justificada teòricament del tot. El pensar representatiu i categorial descobreix, d'aquesta forma, un dels seus pressupòsits més pregons: admetre que l'èsser se'ns ofereix i ens correspon (ell a nosaltres) fins al punt de reduir-lo a la seva presència i objectivitat, atès que constantment som capaços de reduir la seva anàlisi a aquella categorització que se'ns permet «pensar». En l'horitzó del pensar metafísic, doncs,

el principi d'identitat ens mostra, més o menys implícitament, les determinacions que lliguen ésser i pensar, ésser i home. És en aquest punt del discurs que Heidegger, força molest, es queixa d'haver-nos representat durant tant de temps l'ésser i l'home com dues realitats en si que existeixen separadament i que, des d'aquesta ruptura pressuposada, han d'explicar la possibilitat mateixa d'una unitat que permeti a l'home de conèixer el ser.

El recurs a Parmènides és llavors obligatori (és la consumació de la «torsió, per fer servir l'expressió de Pöggeler,¹³ torsió que recorre, en sentit invers, el camí del pensar occidental que va de Parmènides a Nietzsche i la tècnica): cal retrocedir fins al primer cop en què l'ésser de l'ens «pren la paraula»,¹⁴ per topar-nos, a través de la tesi segons la qual «el mateix és pensar i ser», amb un estat de la qüestió essencialment diferent de com l'ha plantejat la metafísica moderna. En l'afirmació parmenidiana, la identitat ens parla molt abans de ser immobilitzada com a principi, i ens parla d'aquell lloc, «el mateix», en el qual hi trobem ser i pensar: ser i pensar no són allò a partir del qual descobrim la identitat, sinó que, ben altrament, és des de la identitat des d'on podem determinar-los. La identitat ens revela una ipseïtat¹⁵ que cal interpretar com la «mútua copertenència» (*Zusammengehörigkeit*) de ser i pensar. És per això que, en contra del que ha pensat la metafísica (¿només la moderna?), ni l'ésser ni l'home es poden concebre com dues realitats independents i que, d'acord amb Parmènides, cal fer l'esforç de trobar la forma com l'home i l'ésser estan llençats l'un sobre l'altre de forma constitutiva i essencial.

El retrocés al moment inaugural de la metafísica occidental ens porta a la «ipseïtat» de pensar i ser, aquesta «ipseïtat» que parla en la frase de Parmènides, i que ens permet de «trencar» les determinacions metafísiques del ser i del pensar que s'amaguen en la identitat caracteritzada com una propietat de l'ésser que es determina a partir de la presencialitat d'aquest. No es pot trobar un altre sentit en l'anàlisi heideggeriana del concepte d'identitat: aquesta, que primerament se'ns manifesta en la seva constitució lògico-metafísica d'allò que remet qualsevol ens a si mateix, acaba descobrint una altra identitat més profunda que la que apareix a l'enunciat clàssic del principi: la «ipseïtat», en forma de copertenència, entre el ser i el pensar, entre l'ésser i l'home. És des de l'anàlisi d'aquesta copertenència (tal com s'expressa en la tesi parmenidiana) que se'ns faran explícites les determinacions metafísiques constitutives del ser i del pensar, de forma que, en aquest descobriment, hi trobarem l'arrel de la convicció que redueix l'ésser a la seva presencialitat objectiva d'una representació que ens fa front com a «objecte» de coneixement.

El descobriment, i això és el veritablement important, acaba trencant aquestes determinacions, provocant l'allunyament de la forma

del pensar representatiu: efectivament, la «mútua copertenència» ens revela qui és davant de qui, i no és precisament, com s'havia suposat, que l'ésser estigui «disponible», a l'abast de l'home que el redueix, sinó que és justament l'home qui és davant l'ésser, en relació amb ell: «el correspon», diu literalment Heidegger,¹⁶ fent servir el verb «entsprechen» en el seu sentit habitual de «ser conforme a»; és l'home qui és conforme a l'ésser, i no a l'inreves.

Si el pensament vol adonar-se a la veritat descoberta, cal que surti d'on està; i això vol dir que si, en la reflexió metafísica, s'ha determinat erròniament l'ésser com a quelcom disponible que fonamenta el nostre pensament representatiu, llavors, qualsevol intent d'evitar l'error ha de passar per l'abandó d'aquesta forma de pensament. És aquesta, tot just, la proposta de Heidegger quan ens diu que, per internar-nos en la «mútua copertenència» cal apartar-nos de la forma de pensar representativa, saltant fora de la representació usual de l'home com a animal racional i, al mateix temps, «saltar fora de l'ésser».¹⁷ Cal donar el salt (*der Absprung*), un salt que ens ha de dur fora de l'ésser, més enllà de la representació que ens en fem d'ell: però, ¿què hi ha més enllà?

Mentre ens moguem dins l'horitzó del pensar metafísic, que ens representa l'ésser com aquell fonament en què es funda l'entitat de tots els ens, no podrem representar-nos el més enllà del salt d'altra forma que com un abisme que ens obre il·limitadament al buit. Ara bé, el salt més enllà de l'ésser, tal com l'entén Heidegger, no du inevitablement a l'abisme, perquè el salt es comprén com un «deixar-se anar» allò on ja estem admesos: la pertinença a l'ésser.¹⁸ Saltem vers el vincle originari amb l'ésser, allà on som nosaltres els que pertanyem al ser; saltem fora, i ben lluny, d'aquesta presencialitat objectiva on obstinadament creiem que és ell el que ens pertany a nosaltres. Efectivament, mentre considerem l'ésser com l'efectivitat que tenim a la nostra disposició, encara que sigui com a fonament –més o menys amagat– de la realitat òntica des de la qual justifiquem la constitutivitat mateixa de la realitat «a la mà», qualsevol salt més enllà de l'ésser ens haurà de semblar inequívocament una caiguda en l'abisme.

El salt que ens proposa la primera part d'*Identitat i diferència*, al contrari, és «la porta que obre bruscament l'entrada al domini en el qual l'home i l'ésser s'han trobat des de sempre en llur essència, perquè han passat a ser propis l'un de l'altre des del moment en què s'han trobat»;¹⁹ i això és el que Heidegger anomena «*Ereignis*», terme absolutament central en la seva obra posterior a 1940. L'*Ereignis* ve a significar, justament, «l'àmbit mitjançant el qual l'home i l'ésser es troben, l'un a l'altre, en llur essència i adquireixen allò que els és essencial en perdre les determinacions prestades per la metafísica»;²⁰ amb l'*Ereignis*, Heidegger ha despul·lat la relació ser-pensar, ésser–home de la carcassa que la darrera tradició metafísica li havia posat (això vol dir: ha verificat la

«ruptura»). Mentre que la tradició metafísica llegeix la identitat com una propietat que brolla de l'ésser, Heidegger ha constatat que és en el domini de l'*Ereignis* on s'estableix la mútua copertenència significada pel principi d'identitat, i a partir de la qual ser i pensar ens apareixen ja inevitablement lligats.

¿Què és el que hem fet en aquest recorregut per la primera espiral hermenèutica? Hem començat per descobrir que el principi d'identitat, tal com s'ha llegit en la tradició post-parmenidiana, amaga la convicció que la identitat és un tret de l'ésser. En el camí (*unterwegs*), aquest principi s'ha convertit en un «salt» que se separa de l'ésser, entès com a fonament de l'ens, i salta vers l'*Ereignis*, allà on trobem l'home i el ser lligats en la seva essencial dimensió mútua; però és que encara n'hi ha més, perquè, intentant de comprendre com l'ésser de l'ens es va concebre com a simple presència, intentant de trobar la clau de volta del pensament metafísic sobre la identitat, s'ha operat una «sortida» literal fora del pensament metafísic, ja que no hem posat el pensament davant d'una representació general (i el mateix Heidegger ens adverteix del perill de tornar a caure en l'error d'interpretar l'*Ereignis* com una mena de substitut de l'anterior categoria d'identitat, i representar-lo com «qualcom general molt distant»),²¹ sinó que hem llençat el pensament a aquell lloc on sempre ens hem trobat. En aquest camí, ja ho podem dir sense embuts, «el pensar s'ha transformat»,²² de forma que ara entenem el veritable abast de la recomanació que Heidegger ens feia a la primera pàgina d'*Identitat i diferència*: «en allò que segueix <i que nosaltres hem recorregut>, és aconsellable tenir més cura del camí que del contingut».²³ El recorregut crític ha permès a Heidegger de proposar, d'una forma més o menys explícita, un projecte de sentit de l'ésser que ja no podem considerar estrictament «metafísic».

III. Segona espiral hermenèutica

El diàleg amb Hegel estructura la segona part d'*Identitat i diferència*, part que comença, un cop aclarida la «ipseïtat» del tema (evidentment, «l'assumpte del pensar», única sobre la qual pot tractar el diàleg amb un pensador),²⁴ per assenyalar les disparitats que Heidegger manté respecte a les posicions hegelianes. Aquest aclariment preliminar permet de situar el diàleg amb Hegel, i establir una mena de declaració de principis per la qual, també nosaltres, ens veim obligats a començar: el tema del pensar, que és per a Hegel el pensament quant a concepte absolut, és segons Heidegger l'esser des de la perspectiva de la diferència. A més, en el diàleg amb la història del pensament, Hegel pren com a mesura la possibilitat que té allò que ja s'ha pensat d'assumir-se com un grau del pensar absolut, mentre que Heidegger, precisament, pretén la

recerca d'allò impensat des del qual tot allò que ja s'ha pensat rep l'espai essencial. Finalment, en Hegel el caràcter del diàleg amb la història del pensament pren la forma d'«absorció» (*Aufhebung*),²⁵ aquell moviment que supera i suprimeix alhora que conserva, ben lluny del caràcter, que dona Heidegger a aquest diàleg, el qual ho interpreta com un «pas enrera» (el cèlebre «*Schritt zurück*») que ens dóna una de les pistes més explícites per entendre la tasca duta a terme pel mateix Heidegger a *Identitat i diferència*).²⁶

En definitiva, mentre que, segons Hegel, el diàleg amb la història del pensar ens situa davant la veritat absoluta assolida per la certesa ja completament desplegada (i això és el recorregut desenvolupat a la *Fenomenologia de l'esperit* que s'expressa, un cop arribat al final, en la *Ciència de la lògica*), per a Heidegger, el «pas enrera» l'ha de dur a aquell àmbit que s'havia passat per alt fins ara (i que anomena «l'impensat»): per això, aquest retorn sobre les pròpies passes no té el sentit d'una relectura del que ja s'ha dit, sinó el de descobriment del que, justament, no s'ha dit i que hauria calgut dir. Però aquesta recerca pren, a causa d'aquest descobriment, la forma d'una sortida, d'una exteriorització del pensament metafísic pel que fa a allò que fins ara ha estat, ja que el «pas enrera» «conduïx en certa forma el pensament fora del que fins ara s'ha pensat en la filosofia». ²⁷

Una lectura poc atenta del significat d'aquest «pas enrera» corre el perill d'interpretar absolutament a l'inrevés les intencions heideggerianes: el «pas enrera» no és una tornada a l'origen cronològic de la història del pensar,²⁸ sinó un «fer-se enrera» d'allò que fins ara s'ha pensat, un «sortir-se'n» del lloc habitual de reflexió; el «pas enrera» és un «fer-se fora» un mateix d'aquell lloc des d'on pensa: jo em faig enrera de mi mateix i em surto, veient-me, fins i tot a mi mateix, des de fora, per tal de poder abastar el conjunt de la història del pensar en la seva totalitat o, més radicalment, per tal de poder veure el pensar com a història. El «pas enrera» és, doncs, un pas enrera quant a la meua posició que em permet distanciar-me i abastar tot el que fins ara s'ha pensat; no em «torno» enrera vers l'inici del filosofar (aquesta seria la lectura errònia del pensament de Heidegger), sinó que em «faig» enrera «fora» del que s'ha filosofat, i és des d'aquest «enrera» que gaudeixo d'una posició privilegiada.

La radicalitat del «pas enrera» (més enllà d'un simple mètode hermenèutic per a enfrontar-nos al nostre passat) consisteix a fer-lo servir per definir «la natura pròpia del moviment del pensar»,²⁹ aquell moviment que permet al pensar contemplar-se a si mateix (i no en un sentit psicològic o des de la teoria del coneixement):³⁰ així se'ns fa més evident, a la vegada, la llunyania que el separa de Hegel, el qual també va definir el moviment del pensar, però com a *Aufhebung*, cosa que el va portar a la pretensió d'atribuir-se la totalitat del coneixement (unificat en

la coincidència de certesa i veritat) i d'interpretar la seva col·laboració al desplegament de la saviesa com la completeness d'aquest. Obviament, el moviment del pensar, tal com es llegeix a l'*Aufhebung* hegeliana, té poc a veure amb el «pas enrera» heideggerià, de forma que Hegel, en lloc de fer-se enrera de la seva posició, ha estat contemplant, des del ple domini de la seva presencialitat, l'esdevenir històric de la filosofia com una mena de conquesta successiva i gradual dels diversos moments de la consciència.

Mentre que, en Heidegger, el «pas enrera» ens posa davant d'allò pel qual ningú no ha preguntat, en Hegel, al contrari, l'*Aufhebung* ens posa davant d'un problema heretat. Fins aquí, el sentit del «pas enrera», però, ¿on es du a terme i quins són els resultats? Heidegger emprèn el «pas enrera» en aquest diàleg amb Hegel, de forma que la reflexió sobre l'assumpte del pensar i el que allà hi trobarà, senyalitzaran la drecera que el pensament haurà pres per tal d'arribar, des d'allò impensat, fins allò que encara està per pensar.

Segons l'anàlisi heideggeriana del pensament hegelian, la metafísica ens apareix (i ja ho fa des de 1929, a *¿Què és metafísica?*) com la pregunta per l'ens quant a ens i en el seu conjunt; però la qüestió de la totalitat del conjunt ens remet a allò que unifica en la seva qualitat de fonament, de forma que, inevitablement, si volem abastar amb una sola mirada el conjunt dels ens (evidentment no en la seva extensió quantitativa, sinó essencial), caldrà determinar aquell principi d'ordre que ens permet reunir l'heterogeneïtat dels ens. És d'aquesta forma que ens n'adonem que l'assumpte del pensar (això és, l'ésser) només és pensat a fons, radicament, quan el fonament es representa com el primer i absolut fonament, com aquell fonament que no en necessita cap altre (el «*prôte arché*» cercat pels pre-socràtics o el «*protón pantón*» que Aristòtil cregué en la «*noésis noeséos*»): així entra Déu en la filosofia, així la mateixa filosofia exigeix la presència de Déu. En definitiva, així se'ns mostra la constitució onto-«teo»-lògica de la metafísica.

El problema, plantejada la qüestió en aquests termes, és que la metafísica no és només «teològica», sinó també «ontològica»; i encara n'hi ha més: ontologia i teologia no són dues disciplines que convisquin juxtaposadament dins una «metafísica general», sinó que estan íntimament vinculades per un lligam que encara no s'ha aclarit i que resta, a hores d'ara, com quelcom profundament problemàtic. ¿De quina forma s'articulen, doncs, dins la mateixa ciència, la interrogació per l'ésser dels ens i la que es demana pel primer dels ens? ¿de quina forma s'articulen ontologia i teologia per no fer de la metafísica quelcom constitutivament i irresolublement aporètic? Heidegger ens recomana, per trobar resposta a tots aquests interrogants que paralitzen el propi pensament, tornar a l'assumpte del pensar: l'ésser, com sempre, inevitablement. Intentem-ho.

Com repetidament ha sostingut Heidegger des de *Sein und Zeit*, l'ésser ha estat pensat en la metafísica oblidant la diferència ontològica entre ésser i ens; però és que, quan provem de representar-nos la diferència, ens veiem immediatament induïts a concebre-la com una «relació afegida» a l'ésser i a l'ens per la nostra representació, de forma que se'ns torna a reproduir el «perill» contra el qual ja ens advertí Heidegger a propòsit de la identitat: no obtindrem cap novetat respecte al tractament «metafísic» de la qüestió, mentre arribem a la diferència com si fos quelcom afegit a allò que intenta diferenciar (no ens n'hauríem sortit, mentre haguéssim considerat la identitat com quelcom «sobrevingut» al ser i pensar, com si només des d'aquests aquella es pogués assolir; si ho recordem, l'*Ereignis* —el resultat de l'esforç especulatiu de la primera part— només ens va aparèixer quan vam ser capaços de descobrir que era a partir de la identitat, i no al revés, que podíem determinar el ser i el pensar).

Tambè ara cal reconèixer que l'ésser i l'ens sempre es descobren a partir de la diferència i en ella: en trobar la diferència, ens n'adonem que no és un contingut representatiu que atribuïm extrínsecament a la relació entre l'ésser i l'ens, com si la diferència fos la nostra manera d'explicar-nos (de representar-nos) la relació, aquesta categoria que el nostre enteniment hauria posat entre l'un i l'altre. Ben altrament, és en la consideració de la diferència on se'ns mostra l'ens i l'ésser; la consideració de l'ésser i de l'ens sempre deixa veure un «entre» (*das zwischen*)³¹ originari dins el qual ens veiem obligats a inserir la diferència: abisme previ que genera la constitució del límit entre ens i ésser, i que no fa sinó manifestar-se quan, des de l'ens o des de l'ésser, ens reconeixem incapaços de resoldre llur heterogeneïtat essencial; en la mesura que es remeten mútuament i es mostren en la seva inseparabilitat constitutiva, es fa més evident la distància que els allunya i s'obre aquest «entre» originari com un espai generat per la diferència com a diferència.

En aquest punt on el paral·lelisme entre la primera i la segona part d'*Identitat i diferència* troba la seva manifestació més acurada: així com l'aprofundiment en la noció d'identitat ens va permetre de trencar les determinacions «metafísiques» de ser i pensar, i mostrar la seva mútua copertenència en l'*Ereignis*, també aquí la posició «en front de» la diferència (*Gegenüber*)³² ens ha de permetre manllevar el vel que ha enfosquit l'autèntic lligam que reuneix ésser i ens. Efectivament, «mitjançant el pas enrera, ens diu Heidegger, alliberem l'assumpte del pensar, l'ésser com a diferència»³³ i ens apareixen els primers resultats: l'ésser de l'ens significa l'ésser que és l'ens, de forma que l'ésser se'ns mostra en el seu trànsit vers l'ens (sense que això vulgui dir que abandona el seu lloc per anar al lloc de l'ens, ni que l'ens passi de no tenir ésser a, de sobte, tenir-ne).

La diferència és, doncs, la «resolució» (*AUSTRAG*) on s'esdevé la unitat entre, per un costat, l'ésser carecteritzat com «la sobrevinguda que desoculta» (sobrevé a l'ens, el dota d'ésser, gràcies a ell l'ens «és»; i en aquesta dotació, d'alguna forma, surt del seu ocultament per manifestar-se en l'ens al qual sobrevé) i, per un altre, l'ens entès com «l'arribada que s'oculta» (l'ens, efectivament, arriba a «ser», a estar en possessió de l'«és» que el constitueix; però, en quant que «és», amaga i oculta l'ésser que l'ha sobrevingut). És aquí, en aquesta «resolució», on radica la connexió pregonia entre ésser i ens, de forma que l'ésser és qui arriba a l'ens per fer-lo ser, sortint, en aquesta dotació o sobrevinguda, del seu ocultament; però és precisament en la mesura que és rebut per l'ens, sota la forma d'ens, que l'ésser s'oculta de nou en aquesta arribada.³⁴ No ens deixem pertorbar per les dificultats terminològiques: la diferència (l'impensat de la història de la metafísica) se'ns ha descobert com «resolució» (i és això el que encara està per pensar).

La «resolució» que s'amagava darrera la diferència ha resultat ser aquell estat (que el pensament representatiu només pot «apuntar», però no objectivar en un concepte) on s'esdevia la separació i correlació entre allò que fonamenta i allò que és fonamentat; és en la resolució on hi trobem la resposta a la pregunta que s'interrogava per l'origen de la constitució onto-teo-lògica de la metafísica (aquella pregunta, que ens havia quedat aparcada, sobre la pressumta vinculació d'ontologia i teologia): certament, hem descobert que és l'ésser qui fonamenta l'ens, però és gràcies a la «resolució» on ens n'adonem que també l'ens, per la seva part, fonamenta a la seva manera l'ésser, només que per poder-lo fer cal que l'ens fonamentador (contrapunt i correlat de l'ésser fonamentador) sigui aquell ens que «és» la plenitud de l'ésser,³⁵ i aquest és l'ens màxim (*das Seiendste*). Són aquestes les «inquietants connexions» de què parla Heidegger,³⁶ perquè el «ser» que fonamenta pren el doble aspecte de l'u unificador en el sentit, primerament, d'allò primer i general i, en segon lloc, en el sentit d'allò màxim. En conclusió, l'ésser fonamenta l'ens i, a la vegada, l'ens, en quant ens màxim, fonamenta l'ésser: la resolució, fonament pregon de la constitució onto-teo-lògica de la metafísica, ens apareix, diu Heidegger, com una «rotació» (*Kreisen*) que fa girar ésser i ens l'un al voltant de l'altre.³⁷ Ser i ens se'ns han revelat, a l'igual que ser i pensar a propòsit de la identitat, en una mútua copertenència a causa de la diferència: i és precisament aquest moviment circular el que evita que entenguem la «resolució» com quelcom estàtic (a l'estil d'una altra categoria o representació), com una relació prefixada o establerta que es podria mantenir immutable, i que permet que, per aquest constant penetrar l'un en l'altre, se'ns faci irrepresentable objectivament. El pensar s'ha portat a si mateix fora del pensar metafísic, apuntant vers aquell estat de l'ésser del qual ens és impossible de fer-nos una representació, perquè és constitutivament el lloc on el pensament no arriba més que a

apuntar-lo, a assenyalar-lo. Ho diu el mateix Heidegger: «hem conduït el nostre pensar a aquest àmbit del que ja no es pot parlar amb les paraules rectores de la metafísica».³⁸

Valoracions provisionals

Durant el recorregut pel que hem anomenat «les dues espirals hermenèutiques», ens han aparegut dos conceptes que s'han autoimposat com a veritables «leitmotiv» de les dues parts d'*Identitat i diferència*: es tracta del «salt» (*Absprung*) que se'ns proposava per anar més enllà del sentit categorial d'identitat, i del «pas enrera» (*Schritt zurück*) que ens havia de fornir el rerafons de la diferència. En ambdós casos, l'esforç especulatiu ha acabat prenent la forma d'una veritable sortida, d'un portar el pensament fins el seu propi límit per mostrar-li aquell espai d'inflexió on no pot arribar fent servir les categories representatives de la metafísica. És en aquest sentit que la crítica heideggeriana, com hem intentat resseguir, conté, al costat mateix de la negativitat per la que s'oposa a la tradició metafísica, un projecte especulatiu nascut de la consciència de les limitacions i pressumpcions del pensament representatiu.

Unes il·lusions ingènues i absolutament il·legítimes, podien haver-nos fet esperar del «salt» i del «pas enrera» l'assoliment d'aquelles categories oblidades per la metafísica; m'explico: la metafísica és l'oblit de l'ésser i, si, mitjançant el «salt» i el «pas enrera», intentem de superar-lo, podríem creure que aquesta superació ens proporcionarà allò que tota la història de la metafísica ha oblidat de forma que acabariem definitivament amb l'oblit gràcies a la possessió d'allò que els altres no han pensat. Si aquest fos la lectura de l'esforç heideggerià, resultaria que l'intent de superar l'error metafísic no faria més que reproduir-lo, ja que hauríem tornat a posar dins la consciència representativa en forma de conceptes totes aquelles limitacions «òntiques» que ja la metafísica tradicional havia dut a terme. Ni el «salt» ni el «pas enrera» ens porten a cap representació de l'ésser més adequada que la forjada per la consciència històrica de la metafísica, sinó que només ens fan saber que aquesta representació no és possible, perquè, entre d'altres coses, «les nostres llengües occidentals són, cada una a la seva manera, llengües del pensar metafísic».³⁹ És per aquesta raó que ni l'*Ereignis* ni l'*Aufrag* poden interpretar-se com a substituïts de les categories d'identitat i de diferència, ni –sens dubte– com a punts de partida per a una nova metafísica lliure de l'oblit de l'ésser.

Despertar de l'oblit no ens ha permès desintegrar l'oblit: o dit d'una altra forma, hem acabat amb la història de l'oblit de l'ésser, però no amb l'oblit mateix,⁴⁰ perquè l'oblit constitueix l'essència mateixa del nostre pensament. Per això, tant el «salt» com el «pas enrera» han resultat un camí, en la mesura que això és possible, cap a fora; com hem dit en algun moment d'aquest treball, Heidegger ens ha portat al mateix

lloc on ja erem, però ara hi som d'una altra manera. No ens hem mogut, però res no és ja com abans.

Xavier Antich
Barcelona, hivern de 1988

Notes

1. *Identidad y diferencia/Identität und Differenz*, Anthropos, Barcelona 1988 (a partir d'ara, totes les notes remetent a aquesta edició, a la que farem referència amb les inicials ID).
2. ID, p. 96.
3. Vid. Vattimo, G., *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona 1986, p. 89-90.
4. Les notes remetent a la traducció francesa d'aquesta obra, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, Paris 1987, p. 114.
5. *Chemins*, p. 119.
6. *Chemins*, p. 120.
7. *Der Satz der Identität* és el text d'una conferència pronunciada el 1957 a Friburg. *Die ontotheo-logische Verfassung der Metaphysik* és també una conferència de 1957 llegida a Todtnauberg (basada en les conclusions d'un seminari sobre la lògica de Hegel).
8. *El habla*, dins *De camino al habla*, Serbal, Barcelona 1986, p. 12.
9. *Carta sobre el humanismo*, Ediciones del 80, Buenos Aires 1985, p. 121.
10. Ibidem.
11. ID, p. 62: «*Mit ihm selbst ist jedes A selber dasselbe*».
12. ID, p. 66: «*von Sein des Seienden*».
13. Pöggeler, O., *El camino del pensar de Martín Heidegger*, Alianza, Madrid 1986, p. 150.
14. Ibid.: «*zur Sprache kommt*».
15. Davant la impossibilitat d'una traducció literal de *Selbigkeit*, i de la incomoditat d'assumir una perifrasa de l'estil de «la propietat de ser el mateix», optem per utilitzar el mot ipseïtat.
16. ID, p. 74: «*ihm entspricht*».
17. ID, p. 76: «*Der Absprung springt zugleich weg von Sein*».
18. ID, p. 78: «*in das Gehören zum Sein*».
19. ID, p. 78.
20. ID, p. 88.
21. ID, p. 88.
22. ID, p. 92.
23. ID, p. 60.
24. ID, p. 98.
25. Ens estimem més la traducció d'«absorció», per expressar en la nostra llengua el concepte hegel·lià, que no pas la de «superació» proposada per Arturo Leyte a la seva edició bilingüe (amb traducció castellana), *op. cit.*, p. 111 *et ss.* Estàriem, així, d'acord amb Ortega, que opta per aquest terme, tot comentant que «*lo absorbido desaparece en el absorbente, y por lo mismo, a la vez que abolido, es conservado*» (Ortega y Gasset, J., *Origen y epílogo de la filosofía*, Espasa-Calpe, Madrid, 1980, p. 27).
26. Efectivament, definint el caràcter que, segons afirma, ha de tenir el diàleg amb la història del pensar, ens fa llum sobre el sentit que té la seva pròpia lectura de Parmènides i, ara, el seu diàleg amb Hegel: el «pas enrera» es converteix, així, sens dubte, en la clau de volta d'aquest text heideggerià i, sense gaire problemes, pot fer-se extensiu a tot l'esforç hermenèutic del filòsof alemany.
27. ID, p. 113.
28. ID, p. 116.
29. ID, p. 112.

30. Quant a aquest aclariment, pot veure's el que diu Heidegger sobre això al començament d'aquesta segona part: ID, p. 68.
31. ID, p. 136.
32. ID, p. 138.
33. Ibid.
34. «*Der Differenz) als den Austrag von entbergender Überkommnis und sich bergender Ankunft*», ID, p. 144.
35. ID, p. 146.
36. Ibid.
37. ID, p. 148.
38. ID, p. 150.
39. ID, p. 154.
40. Coincidim, en aquest sentit, amb Fèlix Duque en l'anàlisi que fa del pensament filosòfic en els darrers anys de Heidegger. Veg. «Apéndice», a Pöggeler, *op. cit.*

Taula
(UIB) núm. 13-14 1990

**SENTIT ORIGINARI I TRANSGRESSIÓ
INTERPRETATIVA: DUES FASES EN LA
FORMACIÓ DE LA CONSCIÈNCIA
HERMENÈUTICA**

Josep M. Bech

És un lloc comú en filosofia situar en l'obra de Martin Heidegger que cristal·litza al voltant de *Sein und Zeit* un dels impulsos més importants¹ entre tots els que han contribuït a formar la posició actual, esplèndidament influent, de l'anomenada «hermenèutica filosòfica». Contemplada des d'aquesta evidència històrica, tanmateix, la filosofia del «primer» Heidegger tendeix a aparèixer dramàticament desvinculada del marc filosòfic en el qual és palès que doctrinalment i institucionalment es va formar: el *moviment fenomenològic*. Aquest estranyament anti-fenomenològic que produeix l'accentuació dels aspectes pro-hermenèutics

en la filosofia del «primer» Heidegger es fa evident fins a un punt en què els aspectes interpretatius de l'*ontologia fonamental* heideggeriana, i en especial la punyent dimensió hermenèutica que caracteritza *Sein und Zeit*, arriben a aparèixer com un testimoni adicional que vindria a confirmar el suposat trencament doctrinal² practicat pel Heidegger dels anys vint en relació amb el llegat filosòfic del seu mestre Husserl.

És cert, però, que la temàtica centrada al voltant dels conceptes d'«interpretació» (*Auslegung*) i de «comprensió» (*Verstehen*), ja havia assolit, sobretot a partir de l'obra de Dilthey, una posició de primer ordre en l'àmbit de la filosofia alemanya, preeminència que va fer palès el ressò obtingut per la clàssica «querella del explicar i el comprendre» (*Das Auslegungs-Verstehens-Streit*). Per aquesta raó, a la tradició historicista i vitalista també li escau una bona part de mèrit a l'hora d'esbrinar els precedents històrics de l'actual fase eufòrica de l'hermenèutica filosòfica. De fet, la influència de la tradició hermenèutica en la cultura alemanya és tan intensa que no tan sols s'ens presenta com una causa a llarg termini (la qual s'ha de considerar més important encara que la influència de Heidegger) de l'entusiasme hermenèutic actual, sinó que, sobretot, arriba a il·luminar, com cap altra tradició de pensament ho ha pogut fer, el *neguit* que produeix el peculiar tractament que l'*ontologia fonamental* dóna als temes de la comprensió i de l'interpretació. I, tot fent això, la tradició hermenèutica ens proposa, gairebé sense voler-ho, una nova manera de considerar el sorgiment de la primera filosofia de Heidegger.

Així, si hom contempla l'obra del «primer» Heidegger a la llum de l'esplèndida precedència històrica que, dins de l'àmbit de la filosofia alemanya, van assolir a començaments del segle XX els temes connectats amb la pràctica de la interpretació, i es fa servir aquest horitzó d'idees per ponderar el vehement hermeneuticisme que impregna tota l'*ontologia fonamental*, no podrà pas semblar insuficientment fonamentada la sospita que el Heidegger dels anys vint va poder prendre tàcitament partit per un cert «diltheyanisme de base»,³ havent-lo predisposat aquesta secreta adscripció en contra de la doctrina de Husserl. Si fem cas d'aquest recel l'*ontologia fonamental* ens apareixerà molt més vinculada a la tradició inaugurada per Dilthey que el que era possible imaginar si hom escoltava les manifestacions pro-fenomenològiques del mateix Heidegger. Cal pensar també, d'acord amb aquest punt de vista, que el fervent hermeneuticisme brandat pel «primer» Heidegger va propiciar, d'una manera primordial, la subreptícia impugnació de la «fidelitat envers la cosa mateixa» que propugnava la fenomenologia, ajudant-lo a relativitzar l'oposició envers les *Weltanschauungs-philosophien* (les filosofies de la «visió del món») que Husserl sempre va manifestar amb vehemència. D'aquesta manera l'hermeneuticisme de Heidegger, contemplat en el context de la tradició fenomenològica, vindria a adquirir el sentit d'una regressió envers unes posicions més o menys

neo-diltheyanes més que no pas el d'una ruptura amb el decidit anti-interpretativisme que, suposadament, Husserl sempre va defensar.

Malgrat el caràcter gairebé evident que tenen les consideracions precedents, un autor tan important com Landgrebe creu necessari de descartar la hipòtesi que hem estat considerant: «(...) allò que la filosofia de Heidegger ha aportat com a novetat, si hom procedeix a comparar-la amb el pragmatisme i amb les filosofies de la vida, haurà consistit en la interpretació de la facticitat, fins i tot en les seves formes menys intel·lectuals, com a fenomen de sentit, mostrant-la composta per actes de comprensió.»⁴ Aquesta impugnació de Langrebe ens ha de fer pensar que el tema de l'hermeneuticisme de Heidegger (i de retruc el del de Husserl) és prou complex i, fins i tot, és prou laberíntic, perquè no esperem poder-lo resoldre amb la simple ajuda de consideracions referents a horitzons culturals, tradicions doctrinals o influències històriques. De bell antuvi cal que ens preguntem, a fi de poder-nos orientar en mig de tantes possibles discrepàncies, en quina mesura el centrar l'interès de l'ontologia fonamental en les activitats de la comprensió i la interpretació han significat *realment* una ruptura amb el tarannà fenomenològic. I cal també que esbrinem, correlativament, la possibilitat que la fenomenologia contingui, així mateix, una hermenèutica pròpia de caràcter *sui generis*, la qual, llavors, Heidegger s'hauria limitat a desenvolupar alhora que la duia a un àmbit pròpiament ontològic. *Aquesta qüestió, indissociable de la temptativa d'il·luminar la natura de l'interpretacionisme heideggerià, constitueix el tema d'aquest treball.*

Sembla raonable, a primera vista, impugnar qualsevol pretensió, sigui de l'ordre que sigui, que la fenomenologia hagi pogut mai adduir pel que fa a l'operació d'*interpretar*. De fet hom té la impressió, de bell antuvi si més no, que, com a conseqüència de la contradicció que a continuació descriurem, la fenomenologia difícilment pot contenir una *dimensió hermenèutica*. D'una banda, hom coneix el caràcter indefugible de l'anomenat *cercle hermenèutic*. Per definició la natura de qualsevol tipus de comprensió és, en efecte, «circular». La qual cosa vol dir, com és sabut, i expressant-ho en altres termes, que si bé és cert que només és possible comprendre el tot a partir de la comprensió de les parts, cal admetre, al mateix temps, el fet que la comprensió de les parts exigeix la prèvia (pre)comprensió del tot. Es tracta, de fet, que mitjançant l'esmentada (pre)comprensió allò que és interpretat determina el procés interpretatiu; per mitjà d'aquest procés l'interpret s'integra en allò que interpreta, o sigui, dit amb major precisió, i tot fent-nos ressò de l'ensenyament de Gadamer, que gràcies a aquesta particularitat de la interpretació arriba l'interpret a *pertànyer* al mateix text o vestigi cultural que s'ha proposat interpretar. Tanmateix, el circularisme del procés compresiu és un afer prou palès perquè calgui insistir-hi.

D'altra banda, però, l'indissoluble adscripció de la fenomenologia clàssica al transcendentalisme fa que aquesta doctrina sembli incompatible amb tot possible gènere de determinació circular. Es tracta del fet que una circularitat, sigui de l'ordre que sigui, difícilment podrà coexistir amb l'indispensable exigència arquimediana d'un «fulcre extra-territorial», o sigui la prescripció que, invocant la imposició d'un «principi absolut», és inseparable del transcendentalisme. Aquesta aparent incompatibilitat entre l'hermenèutica i el transcendentalisme no va deixar de ser percebuda pel mateix Dilthey, un autor que, segons ha pogut semblar, «rebutjà la posició transcendental (...) que creu haver trobat el seu punt inicial en un principi evident per si mateix, [i així assigna a la filosofia] la tasca d'esclarir i d'interpretar els continguts de la realitat (una realitat vital, una i indivisible) d'una manera semblant al tarannà filològic en la interpretació dels textos, és a dir, tot i prescindint de la possibilitat d'un començament (*Anfang*) absolut.»⁵

És clar que, confrontats amb la despreocupació que sovint acompanya el tractament dels temes hermenèutics, i de la qual la precedent cita de Bollnow n'és un exemple, no tarda gaire a aparèixer la sospita que els afers relacionats amb el tema de l'interpretació potser no són pas de tractament tant senzill com molts autors s'afanyen a fer-nos creure. Aviat sorgeix una actitud de recel que creu haver advertit que, en realitat, fenomenologia i hermenèutica podrien ser molt més compatibles del que Dilthey, com hem vist, va imaginar. Des d'aquest punt de vista, i contràriament al *dictum* diltheyà que creu haver establert definitivament l'existència d'una aparent inconciliabilitat de la fenomenologia (sempre en tant que doctrina fidel al mètode transcendental) i l'hermenèutica, hom ha pogut afirmar la «coexistència de l'hermenèutica i de la fenomenologia en el pensament de Husserl», havent assenyalat que, en aquest cas, «les descripcions de la fenomenologia no serien pas altra cosa més que interpretacions posades al descobert i que haurien estat així rescatades del seu anonimats.»⁶ De fet, la hipòtesi que «existeix una harmonia de base entre els plantejaments fenomenològics i els hermenèutics» es fonamenta en la constatació que tot seguit referirem. És cert que la intencionalitat, segons afirma la seva definició clàssica, consisteix en la necessària referència de la consciència a un objecte, o sigui que «consciència», tal com diu l'eslògan brentanià, és sempre «consciència de». Però el cert és que aquesta referència es troba sempre mediatitzada pel significat que la mateixa consciència li confereix, de manera que, en darrer terme, la intencionalitat vindria a consistir en interpretació. És cert que Husserl insistí en el fet que els significats que mediatitzen la consciència intencional, lluny de ser creacions de la mateixa consciència, són extrets d'un repertori subministrat per la comunitat i per la tradició en els quals la mateixa consciència es troba inserida. Però, de fet, no és menys cert que el mateix Husserl sempre posà en relleu la necessitat que ens

mantinguem vinculats a la «dada pura», és a dir, a tot allò que és realment evident pel fet del seu propi «venir donat» en la mateixa cosa percebuda. Per aquesta raó hom ha pogut concloure que, per a Husserl, «*ser donat i ser interpretat són dues descripcions de la mateixa situació, dutes a terme des de dos nivells discursius diferents.*»⁷

Cal que ens preguntem, no obstant, quin és el nivell de descripció, triat entre les dues possibilitats referencials que hem esmentat, pel qual la fenomenologia, en darrer terme, s'acaba decidint.⁸ Veient que sovint la doctrina fenomenològica ha romàs indecisa entre dues possibilitats de descripció, segons que hagi primat la fidelitat a la dada fenomènica o que hagi estat preferida l'atribució de significat a les vivències de la consciència, cal que ens preguntem d'una manera rotunda quina, d'aquestes dues tendències, és la que, de veritat i més justificadament, predomina en fenomenologia.⁹ No es pot pas negar que, a primera vista, la impressió que l'auto-confinament doctrinal en tot allò que és donat, juntament amb la pretensió d'anar «a les coses mateixes», és a dir, d'anar a les coses en la manera que ens «venen donades», ocupa en la fenomenologia una posició d'indiscutible predomini. Però succeeix, al mateix temps, que l'anàlisi aprofundida dels processos perceptius empeny a dubtar d'aquesta primacia programàtica i metodològica; i cal no oblidar que la percepció és el «modus cognitiu» sobre el qual Husserl sempre preferí conduir les seves anàlisis. En relació amb aquesta problemàtica cal assenyalar, al mateix temps, que si d'una banda és del tot cert que Husserl s'aferrà al «*mite de la dada*» («*the myth of the given*», expressat en la terminologia analítica),¹⁰ d'altra banda la desmitificació de la «dada pura» ha estat l'obra combinada de la *mateixa fenomenologia* i del pragmatisme, doctrines que han organitzat un «procés desconstructiu de la dada» en el qual han destacat Scheler, Sellars i Rorty. Es fora de discussió que la constatació clàssica del fet que «en percibir interpretem» fou deguda a Max Scheler, un autor que, en aquest aspecte, es distancià decididament de l'ortodòxia husserliana: «per 'fenomenologia' cal entendre una actitud de la mirada mental, la qual assoleix entreveure o vivenciar allò que, sense la seva intervenció, romandria ocult, és a dir: un àmbit de 'fets' que te un tarannà peculiar.»¹¹ Segons Scheler allò que és percebut no és pas cap dada en si mateixa, i més aviat consisteix en un aspecte de la nostra actitud pràctica envers la realitat. Una actitud, per tant, en la qual els processos interpretatius tenen un paper preponderant. «La realitat no és presenta a si mateixa, primordialment, en tant que 'objecte', sinó que, més aviat, sorgeix com una resistència que s'oposa a la orientació de la meua vida en direcció al futur.»¹²

Husserl, però, mai no va estar d'acord amb aquesta temptativa desviacionista de Scheler. Sempre s'oposà a la pretensió de identificar una dimensió hermenèutica en l'experiència, i va insistir que el procés interpretatiu, que per ell és només de natura vestigial, que és possible

esbrinar en la percepció, és tant sols un acte d'ordre secundari. És cert, segons Husserl, que la interpretació intervé en la percepció, però el seu destí consisteix a ser revisada i acabar essent finalment desqualificada. L'atribució de sentit és sempre, per tant, una guia perceptual que es troba abocada a una impugnació posterior per part del mateix fet perceptiu. Es tracta, en darrer terme, que en conferir significat es creen necessàriament unes expectatives («*Erwartungen*», en diu Husserl) que estan exposades per sempre més a una frustració (*Enttäuschung*) definitiva. «Creiem que la percepció, és a dir, l'efecte (*Auswirkung*) no interferit dels interessos perceptius, coincideix amb la constitució originària de l'objecte, la qual ha de sobrevenir per força (sie muss da sein) a fi que pugui ser modificada originàriament. (...) La constitució originària d'un objecte per a la percepció té lloc mitjançant unes intencions que sempre, i d'una manera que és del tot natural, poden admetre una modificació, la qual ve subministrada per la frustració (*Enttäuschung*) de l'expectativa suscitada per la creença protencional.»¹³ Fou en contra del parer de Husserl, per tant, que Scheler subratllà el caràcter peremptori que tindria esmentar el *moment hermenèutic* que, segons ell, és del tot indissociable de la fenomenologia. Es tractaria, així, d'una necessitat que vindria imposada per la tasca d'analitzar adequadament les experiències de la consciència.

En una època més recent també Paul Ricoeur ha defensat l'existència d'una dimensió hermenèutica en la doctrina fenomenològica, i així incideix aquest autor, certament amb una vehemència extrema, en la complexa problemàtica que estem esbrinant: «Per mitjà de l'expressió 'la pressuposició hermenèutica de la fenomenologia' entenc la necessitat que té aquesta doctrina de concebre el seu propi mètode com una '*Auslegung*', [és a dir, com] una exègesi, una explicitació, una *interpretació*.»¹⁴ Per aquest autor, efectivament, el procés de formació de la doctrina fenomenològica ha estat, primer de tot, «una teoria de la interpretació produïda per la inversió de la teoria de la intuïció.»¹⁵ De totes les etapes del desenvolupament de la fenomenologia és, sens dubte, la fase idealista (i a dins d'ella, especialment, el treball de puntualització que Husserl duu a terme a les «*Meditations Cartesianses*») on la «pressuposició hermenèutica» de la qual ens parla Ricoeur assoleix un relleu més acusat. En l'esmentada obra el concepte d'«*Auslegung*» (és a dir, «explicitació» o «interpretació») s'escau exactament «en un punt en el qual l'egologia és elevada a la posició de tribunal de última instància, competent per tot allò que té a veure amb el sentit, o sigui el punt en el qual tota justificació de ser (*Seinsgeltung*) queda confinada en l'ego, venint expressada aquesta circumstància en la reducció del *für mich* (el "per a mi") al *aus mir* (el "a partir de mi").»¹⁶ Es tracta, precisament, del punt del qual Husserl n'expressa la significació quan constata que el «món objectiu que existeix, ha existit i existirà per a mi; aquest món ple d'objectes que són en mi,

extreu de mi mateix tot el seu sentit, així com tota la justificació de ser (*Seinsgeltung*) que té per a mi.»¹⁷

Succeeix, donç, que la «justificació de ser», tant de les coses com del món, depèn, en darrer terme, de les exercitacions («*Leistungen*», en diu Husserl) del jo. Així cal que a aquest mateix jo li sigui atribuïda, en conseqüència, una activitat de *donació de sentit*, la qual només pot ser concebuda com una *interpretació*. «Mitjançant l'evidència empírica em sóc donat a mi mateix en tant que un 'jo mateix', i aquesta donació té lloc en tots els sentits del terme 'jo'. Atès que l'ego monàdic concret abasta tota la vida conscient, tant real com potencial, és evident que el problema de l'explicitació (*Auslegung*) fenomenològica de l'esmentat ego monàdic (o sigui el problema del seu propi constituir la manera en la qual el problema li és plantejat) ha d'encabir (*befassen*), en darrer terme, tots els problemes de constitució. Al cap i a la fi la fenomenologia de la dita auto-constitució coincideix amb la fenomenologia en general.»¹⁸ Aquesta constatació de Husserl és el reconeixement d'una escisió fonamental (encara que, certament, també paradoxal), en la fenomenologia; i és també, en el fons, la resignada acceptació de la *impossible unitat* de la doctrina. Es tracta, efectivament, de l'admissió que hi ha en la fenomenologia una essencial manca d'unitat; s'hi pot detectar una carència que es manifesta en el fet que dos projectes amb sentits divergents coexisteixen conflictivament en el si de la doctrina. D'una banda el *projecte que propugna la descripció de la transcendència*; d'altra banda, el *projecte que pretén articular els processos immanents de constitució*. És des d'aquest doble punt de vista que, segons Ricoeur, podem assignar a la pràctica de l'explicitació o *Auslegung* la categoria de dimensió fonamental de la doctrina fenomenològica, a causa que aquesta pràctica interpretativa ens subministra l'únic mitjà amb el qual ens és possible de superar l'esmentada *contradicció fonamental*.

En les «Meditacions Cartesianes» Husserl fa servir d'una manera assídua i profitosa aquesta *capacitat conciliadora* que caracteritza l'explicitació o *Auslegung*. Husserl és conscient que la fenomenologia es troba exposada a la doble i conflictiva pressió del *descriptivisme i del constitutivisme*, i per aquesta raó intenta trobar, assignant a l'explicitació un caràcter primordial, una *via media* de tarannà harmonitzador. La explicitació o «*Auslegung*» és concebuda per Husserl com el «treball infinit» que exigeix el desplegament de l'horitzó que acompanya tota possible experiència. Dit en altres paraules, es tracta de que l'explicitació vindria a correspondre a una exigència que és indissociable de l'anàlisi fenomenològica: la necessitat de transgredir allò que ens és simplement donat a fi de poder dirigir la nostra atenció a tot allò que posseeix un caràcter que és d'un ordre merament potencial o latent. És la necessitat, expressant-ho en altres termes, d'anar més enllà de la donació (la «*Gegebenheit*» husserliana) positiva a fi de fer possible el registre o

l'inventari de tot allò que només se'ns presenta en la forma d'una *expectativa* que exigeix amb vehemència la seva *realització*. O sigui que la necessitat de procedir a l'explicitació sorgeix en la fenomenologia a causa d'una tendència inextricablement arrelada en aquesta doctrina: la voluntat, sempre insistent al llarg de l'evolució del pensament de Husserl, d'assignar a les actituds inspirades pel possibilisme i el virtualisme una funció preponderant en les anàlisis fenomenològiques. És l'aspecte al qual Ricoeur al·ludeix quan constata que «la fenomenologia és una meditació que cal 'dur a terme d'una manera indefinida', atès que en ella les significacions potencials de la vivència que correspon a la reflexió desborden la reflexió mateixa.»¹⁹

Com a conseqüència d'això succeeix que, d'una banda, tot intent que porti a no anar més enllà de la construcció es troba desbordat, en el si de la doctrina fenomenològica, per les significacions potencials a les quals és inel·ludible dirigir l'atenció. Mentre que, d'altra banda, la sempre possible alternativa que consisteix a confinar-se en l'estricta descripció de les esmentades potencialitats fa imprescindible o bé la construcció d'un *pol d'identitat* o bé la localització d'un *fonament originari*; o sigui, dit en parla husserliana, d'una «*Urstiftung*». En tot cas es tracta d'una *construcció* i d'una *localització* que remeten, una altra vegada, al problema que és necessari que siguin transgredides a fi de poder assolir i esbrinar les seves implicacions virtuals. Llavors, en la mesura que decideix fer front a aquesta «problemàtica-llançadora», l'explicitació o *Auslegung* recull un aspecte essencial d'ambdós extrems. Es tracta, de fet, que la interpretació, o sigui l'operació que institueix i que atribueix sentit, posseeix la doble particularitat següent: si bé és cert que sempre es troba precisada a anar més enllà de la dada, també és cert, al mateix temps, que li cal allunyar indefinidament tota possible sospita que està procedint amb un tarannà arbitrari. La interpretació, efectivament, és la projecció o atribució d'un sentit; com a tal, la interpretació es troba sempre instigada per pressuposicions i expectatives que li cal realitzar en la mesura de les seves possibilitats, i en conseqüència transcendeix l'experiència real de l'objecte. O sigui que una interpretació és sempre una «anticipació revisable», per bé que aquesta *aura de provisionalitat* mai no arribi a significar que les expectatives de sentit que suscita siguin de natura arbitrària. Succeeix, més aviat, que les pressuposicions que orienten l'esmentada «anticipació revisable», i de la mateixa manera les expectatives que corroboren la pertinència del sentit instituït, són sempre el producte de determinades pràctiques culturals, les quals s'han anat desenvolupant històricament. D'aquesta manera el concepte d'«interpretació» es situa irrevocablement en una perspectiva dominada pel «possibilisme controlat.»

Per les raons esmentades Husserl assignà a la «*Auslegung*» el paper de mitjancera en el conflicte, de presència sempre latent, que

s'estableix entre una versió de la fenomenologia que s'interpreta a si mateixa en tant que *filosofia de la construcció*, d'una banda, i de l'altra el punt de vista, antagònic de l'anterior, que concebeix la fenomenologia com una *filosofia de la descripció*. És cert, tanmateix, i tal com acabem de referir, que *més enllà* de tota construcció i de tota descripció la *facticitat històrica i cultural* es converteix en el factor que decideix sobre el sentit que cal assignar a l'experiència, atès que és l'esmentada facticitat l'agent subministrador de les pressuposicions i de les expectatives que regulen els processos d'explicitació. Per això està Husserl tan interessat que la reflexió esclareixi el fet següent: tota possible exploració dels estrats superposats de l'experiència, fins i tot la que assoleix el nucli originari que és alhora llur fonament, revela per força que *tota possible experiència és, en darrer terme, una interpretació*. La posició de primordialitat que, en la formació de l'experiència en general, li escau a la interpretació, apareix amb la mateixa claredat si ens decidim a explorar l'àmbit de la reflexió: «També el meu propi ser m'és fet accessible pel mitjà de l'explicitació, assolint amb aquesta operació el seu sentit originari. Això és el que descobreix la mirada que em dirigeix a mi mateix, [o sigui] a la meva persistent identitat amb mi mateix, l'experiència explicitadora (*explizierende*).»²⁰ Així l'«experiència reflexiva i l'«experiència general» assoleixen la seva definitiva unitat en la funció resoltament preponderant que, en ambdues, ostenta l'explicitació o *Auslegung*, atès que l'experiència només arriba a determinar el seu objecte en la mesura que, com afirma Husserl, «es perllonga a si mateixa esdevenint una experiència que, de bell antuvi, explicita el seu objecte a partir d'ell mateix, o sigui que converteix el seu objecte en una explicitació pura.»²¹

L'esmentada insistència de Husserl en el caràcter principal de la funció mitjancera que, en la fenomenologia, li és atribuïda a l'explicitació, ha tingut, tanmateix, unes conseqüències que el fundador de la fenomenologia difícilment va poder preveure. Per exemple ha dut Ricoeur a la sorprenent formulació d'una versió «hermenèutica» de la fenomenologia. Així ens afirma Ricoeur que «tota determinació és explicitació» i que alhora «intuïció i explicitació coincideixen». I amb una vehemència extrema afegeix que «tota la fenomenologia és una explicitació de l'evidència i una evidència de l'explicitació; una evidència que s'explicita i una explicitació que desplega una evidència. En aquest sentit la fenomenologia tan sols es pot desenvolupar com a hermenèutica.»²² L'aparentment exagerada importància que Ricoeur atribueix al paper que la interpretació assoleix en fenomenologia ens obliga a nosaltres, en aquest treball, a esbrinar si la importància que ha estat atribuïda a l'«*Auslegung*» correspon del cert a la rellevància que, objectivament, ostenta la seva funció. Podria succeir, efectivament - i aquesta és, palesament, la possibilitat que més ens preocupa - que la

pretesa «pressuposició hermenèutica de la fenomenologia» es derivés d'unes premisses que son lluny de venir recolzades per la realitat dels fets.

Què és possible adduir en contra dels arguments, exposats en els paràgrafs anteriors, que pretenen establir que la fenomenologia conté una indiscutible i decisiva *dimensió hermenèutica*? Per determinar l'eventual validesa que puguin tenir aquestes suposades «proves», és necessari que comencem pel més fonamental entre tots els aspectes del problema que hem analitzat. Ens referim al necessari *caràcter no arbitrari* i, sobretot, no gratuït, de l'acte interpretatiu, o sigui el tret que cal sempre concebre com la «contrapartida responsable» de la ja glossada «llibertat» hermenèutica, es dir, la llibertat que, com hem ja vist, és, al mateix temps, el paradoxal agent que controla l'operació de conferir sentit. El que succeeix, de fet, és que tota interpretació, lluny de consistir en un «acte gratuït», està més aviat compost per un continuum de judicis hipotètics, els quals, no essent mai idèntics entre si, estan sempre recíprocament motivats. Tota entitat vivencial susceptible de ser interpretada (o bé, dit en termes semàntics: tot possible «signe») es troba exposada a la possibilitat que li sigui assignat un repertori de sentits. Ara bé: pel que fa al caràcter d'aquests sentits, com a mínim es pot dir que, encara que sigui cert que són irreductiblement imprevisibles, no és menys cert que mai no cal entendre aquesta imprevisibilitat com si fos un testimoni d'arbitrarietat o d'anarquia. Aquesta qualificació que li escau a la «llibertat interpretativa» (o sigui el fre que limita l'arbitrarietat d'una interpretació) és deguda al fet palès que tota possible interpretació d'un «signe» consisteix, en realitat, en la re-interpretació d'un ús previ o anterior que ha estat fet d'aquest mateix signe. Expressat en altres termes, es tracta que mai una interpretació no pot ser *absolutament nova*, a causa que tota interpretació suposadament «nova» és sempre relativa a una interpretació anterior, de la qual la «nova» n'és simplement la «innovació». És obvi, de fet, que mai no és possible que hi hagin interpretacions que no siguin la «innovació» d'una altra interpretació precedent. Si no fos així, ¿com podria ser supratemporalment identificat com a tal el «text», el «signe» o el «material» que en cada cas es tracta d'interpretar? Cal que el «signe», en definitiva, es presenti a la interpretació *ja de bell antuvi en tant que signe*, condició que exigeix, és clar, la presència d'un *grau mínim* d'interpretació prèvia. Mai no es dona la possibilitat d'una interpretació radicalment «nova» a causa que cal sempre que un «cordó umbilical de sentit», en vincular el signe amb una interpretació anterior, faci possible el seu mateix caràcter de signe.

Una interpretació, tot i assumint el seu caràcter real d'«innovació interpretativa», ha d'assumir necessàriament, per les raons exposades, l'existència de les interpretacions anteriors del mateix signe *i se les ha d'incorporar en un estat vestigial*. La continuïtat que llavors posseeixen els vestigis de les interpretacions precedents esdevé, efectivament, la

circumstància capital que *fa possible tota nova interpretació*. La constatació d'aquest importantíssim fet adquireix, tal i com ha mostrat Jacques Derrida, una importància arrabassadora pel que fa a la *crítica del presumpte hermeneuticisme de la fenomenologia*. L'exigència per part de Husserl d'un *presencialisme* i d'un *presentivisme absoluts* és incompatible amb el fet que no és possible representar, així com tampoc presentificar, tot d'un cop i en una intuïció autèntica, la sèrie completa de les interpretacions «noves» i imprevisibles que es troben virtualment sol·licitades per les interpretacions ja assolides.²³ Així doncs, en tota interpretació irromp una irrevocable dimensió de llibertat, la qual mai no pot ser condensada instantàniament en una intuïció «presentificadora» de totes les «lliures possibilitats» de sentit, atès que aquesta «sobtada cristallització de tot allò que és possible» se'ns presentaria com la negació mateixa de tota possible llibertat. Es tracta, més aviat, d'una llibertat que ve recolzada per la mateixa natura del procés interpretatiu, o sigui el ja esmentat *continuum* formats per judicis hipotètics que es motiven reciprocament i que pressuposen sempre un substrat actiu format per una subjectivitat que té al seu abast l'operació de conferir sentit. Ara bé: atès que l'esmentada «dimensió de llibertat» consisteix, precisament, en aquesta *capacitat permanent d'auto-transgressió* que caracteritza al *continuum* interpretatiu, la llibertat mai no pot ser, en conseqüència, una instància que hom pugui derivar del sentit (el sentit «precedent» o «antic», és clar) que detenta cada «signe» en el corresponent moment de la interpretació.

Aquesta manera d'entendre la «llibertat hermenèutica» deixa ben palès el fet que tota interpretació (i també, és clar, tota auto-interpretació) és, en el fons, un recorregut processual per un «itinerari motivat», o sigui, dient-ho en la mateixa terminologia de Husserl, un «*Motivationsweg*». Un «camí», doncs, que d'una banda no està sotmés a la coerció que imposaria un tarannà deductiu condemnat a la dedució a partir d'unes premisses pre-establertes; però que, d'altra banda, ha de reproduir un procés de transformació de sentit que és, certament, imprevisible tot i que, alhora, ha d'obeir a una estricta motivació. Es tracta d'un «camí», a més, en el qual és pre-eminent una dimensió de llibertat creadora associada a la preponderant impossibilitat general de «pre-pensar» i de «pre-determinar» el que sigui, és a dir, el tarannà general que Husserl anomena «*Unvordenklichkeit*». Unicament les «motivacions filosòfiques», o sigui un gènere d'instància interpretativa fortament vinculat amb la fenomenologia, en conseqüència, són susceptibles d'orientar un «camí» d'aquesta mena. Cal reconèixer que la definició més clara de «motivació filosòfica» ha estat subministrada per Manfred Frank en glossar la relació d'antagonisme que, en filosofia, mantenen els conceptes de «motivació» i «fonament». Així Frank ens diu que el terme «'Motivació' designa la fonamentació (*Begründung*) que només es vincula (*anschließt*)

amb el corresponent fonament en els cassos en els que el mateix fonament ha estat assolit, en tant que tal, mitjançant la interpretació adequada. Per tant poden ser considerades com a motivades totes aquelles conseqüències que, lluny de correspondre a una necessitat cega, poden prendre (lliurement) posició pel que fa a allò que les propícia (*zu ihrem Anlaß*).»²⁴

Una manera de precisar encara més la noció de «motivació filosòfica» rau, segons Frank, en la relació que manté amb l'acció humana conscient. «Un motiu és un fonament que només pot determinar una acció si ho fa en referència a una interpretació anterior que, precisament, el faci accessible com a tal fonament. Un agent que propicii l'acció (*ein Handlungsauslöser*), però que degui la seva eficàcia a una interpretació que, qualificant-lo com a fonament, el reconegui com a tal, de cap manera pot ser concebut com un agent causal (*eine kausale Ursache*) de l'acció.»²⁵ També en el seu llibre sobre l'hermenèutica romàntica insisteix Frank en el contrast que presenten *causa* i *motivació*. «Les accions, les quals són, per principi, independents de la necessitat, només poden ser motivades, és a dir que tan sols poden ser executades i compreses si s'escau la mediació d'un intèrpret.»²⁶ I en aquesta mateixa obra Frank extreu de l'específic tarannà de la motivació filosòfica unes decisives conseqüències d'ordre hermenèutic: «Les interpretacions prou que es deixen motivar; mai no autoritzen, però, que se les vinculi amb cap necessitat (*Interpretationen lassen sich motivieren, aber lassen nicht necessitieren*).»²⁷

Aquesta remissió a un «itinerari motivat» o *Motivationsweg* té pel nostre tema una significació sens dubte central: si és cert que a la interpretació li escau un rol preponderant en fenomenologia, llavors de cap manera podrà ser mai realitzat l'ideal husserlià d'una *referència permanent a un «centre egològic originari»*. Encara que l'acte interpretatiu consisteixi, en darrer terme, en la "reproducció d'un procés de transformació de sentit", cal que l'esmentada «reproducció» mai no sigui entesa com la simple rèplica d'un sentit originari, instituït per un jo inexpugnablement fonamental. Cal que aital «reproducció», en definitiva, mai no sigui considerada com la reconducció del sentit «nou» envers un substrat dotat d'autenticitat originària. Es tracta, més aviat, que la interpretació exigeix sempre la re-realització del procés creador que ha estat movilitzat per la mateixa existència del sentit. D'aquesta manera el «moment creador» atribuïble al subjecte que interpreta coincideix sempre, de fet, amb la cesura que separa el sentit «nou» del sentit «antic».

Així la irrevocable dimensió *creadora* de la interpretació rau en el fet que és sempre *re-productiva*. Tanmateix, en aquest context «reproducció» és un terme d'ús delicat, atès que mai no ha de ser entès com la «restauració», la «reposició», o fins i tot la «re-institució» del mateix sentit al qual la interpretació transgredeix. Més aviat «reproducció» vol dir aquí que el tret específic de tota possible interpretació consisteix a suscitar l'«emergència» d'un «sentit nou» que ja residia, no obstant, en el

sentit «antic». Es tracta, per tant, d'una operació equivalent a la erecció automàtica d'un virtual «sentit nou», projectat vers un horitzó de in-actualitat i de des-presentificació, en ple «sentit antic». Sigui com sigui, la fenomenologia no pot admetre, malgrat tot, que amb el pretext d'explicitar el sentit de les vivències sigui deixada de banda la primordialitat de la presència i de la immediatesa. L'estricta principalisme imposat per Husserl, en efecte, mai no podrà consentir que la interpretació de tot allò que «ve donat per si mateix» sigui duta a terme mitjançant la renúncia al «principi de tots els principis» fenomenològic, o sigui la intuïtivitat presentificadora. La necessària dimensió supra-temporal que té la «projecció de sentit» mitjançant la qual cada interpretació auspicia la interpretació següent (establint així indeleblement, en conseqüència, l'«itinerari motivat» que l'interpret necessàriament ha de recórrer) és incompatible, com hem vist, amb el rigor de les premisses presencialistes i sincronicistes imposades per la fenomenologia.

És cert que no és possible negar que tots els sentits que, en un procés interpretatiu, encara «han de venir» (o sigui els sentits alhora possibles i futurs) es troben ja capsulats en un «nucli originari de sentit». Però no és menys cert que la seva manera d'estar situats en l'esmentat nucli no és pas la que correspon a la presència intuïtiva, o sigui la categoria que la doctrina fenomenològica amb més vehemència ha enaltit. Els sentits «ulteriors» o «perspectius», en efecte, no són presents en l'esmentat substrat d'autenticitat originària ni tan sols amb el «modus mínim de presència» aportat per un manifestar-se que és només latent o virtual. Aquests «sentits en vies d'adveniment» presenten, més aviat, al tret singular que entre el seu «ser merament auspicats» i la seva realització efectiva fa de mitjancera una *dimensió de llibertat* paradoxalment consistent en el *peculiar proces re-productiu* que ja hem descrit. Hom pot constatar, en darrer terme, que la presència en fenomenologia d'una *dimensió cabdalment interpretativa* és, més que res, una característica merament *aparent* de la doctrina, atès que l'anàlisi d'aquesta pressumpta «component hermenèutica» fa palesa la seva òbvia incompatibilitat amb els pressupostos més essencials de la fenomenologia.

Ara bé: si es compara amb l'aspecte indiscutiblement forçat de la temptativa, que acabem d'analitzar, d'articular la fenomenologia al voltant d'una suposada primordialitat de la interpretació, no pot pas haver-hi cap dubte pel que fa a l'*essencial tarannà hermenèutic de l'ontologia fonamental heideggeriana*. Les arrels de l'hermeneutisme del primer Heidegger són posades de manifest per la insistència de l'ontologia fonamental en qüestionar la *visió teoreticista, presencialista i anti-temporal* que sempre ha assumit la *tradició metafísica*. Sobretot l'ontologia fonamental qüestiona el *caràcter fonamental del coneixement* tal i com tradicionalment ha estat tematitzat per l'epistemologia; en fer això, és clar, l'ontologia de *Sein und Zeit* és fidel a l'anti-onticisme

arrabassador fomentat pel seu propi rebuig del teoricisme i de l'objectualisme, i és alhora l'admissió del fet que el coneixement constitueix la referència *ontica* per excel·lència. De fet, Heidegger vol impugnar en el coneixement el seu caràcter inextricablement presencialista i presentificador, i al mateix temps rebutja en ell la seva natural orientació objectualista i pro-teòrica. Per totes aquestes raons, en l'ontologia fonamental *la primacia del coneixement és substituïda per la primordialitat de la comprensió*.

Per Heidegger, com és sabut, comprendre no és una manera de conèixer, sino que, més aviat, és una manera de ser, i més precisament la manera de ser de *l'ens que existeix en la mesura que comprèn*. En el primer Heidegger la comprensió mai no es troba sotmesa, a diferència del que succeeix en el cas del coneixement, a la hipoteca imposada pel teoricisme presencialista; precisament per aquesta raó *la comprensió esdevé l'eina adequada per a la referència a tot allò que és extra-òntic*. En aquest sentit la comprensió és naturalment afi a la dimensió existencial i finita de la realitat, o sigui que exhibeix precisament el tipus de concordància que el coneixement teòric mai no podrà reivindicar. Per aquesta mateixa raó col·loca Heidegger, en la seva doctrina presentada en *Sein und Zeit*, la noció de «cura» o «*Sorge*» en una posició idèntica a la que ocupava la consciència en la tradició post-cartesiana. Succeeix, efectivament, que la instància que és representada en la consciència consisteix, precisament, en allò que per ella és present, mentre que, en canvi, la «cura» o «*Sorge*», en la mesura que és, essencialment, una anticipació d'allò que encara ha de venir, es troba dirigida a l'eminent *no-presència* del futur. En adoptar la «cura» com a dimensió central en la seva doctrina de *Sein und Zeit* Heidegger vol donar a entendre (i així perllonga la seva mai revocada invocació del *memento* finitista) que mai el present i la presència no podran estar harmonitzats amb l'estructura temporal de l'existència humana, així com tampoc podran donar fe del seu essencialíssim «caràcter projectiu».²⁸ D'altra banda, si el punt de vista anti-presencialista i anti-teòric fa que la preponderància del coneixement sigui substituïda per la primacia de la comprensió, ¿quina és la formació intel·lectual que haurà d'ocupar el lloc que fins ara ha correspost a la ciència i al saber clàssics, articulats entorn de la noció de coneixement objectiu? El fet és, cal reconèixer-ho, que malgrat els esforços de Dilthey per elaborar una «ciència de la comprensió» no ha arribat pas a consolidar-se un edifici teòric coherent capaç de substituir de manera satisfactòria la primordialitat de l'explicació racional.

Cal admetre, tanmateix, l'existència d'un «saber» consolidat (en cas que fóssim reticents a assignar-li el nom de «ciència») que té per objecte propi un *gènere particular de comprensió*: ens referim al tipus de recerca que es dirigeix, d'una manera primordial, als vestigis culturals que formen el nostre passat històric. És una modalitat historicista de la

comprensió que consisteix, pura i simplement, en *interpretació*; el saber articulat que té com objecte la pràctica responsable de la interpretació, com és sabut, té per nom *hermenèutica*. El tarannà historicista i culturalista de la hermenèutica es troba fermament arrelat en la tradició: de fet, l'origen de la problemàtica hermenèutica contemporània, centrada en la categoria de la *comprensió*, es situa en la col·laboració que l'hermenèutica decimonònica establí amb l'historicisme. Efectivament: la fascinació del filòsof historicista per la tasca de reviure *des de dins* l'esdevenir històric, o sigui el seu afany per comprendre *la institució del sentit des del nivell vivencial més bàsic*, combinat amb la fertilitat assolida al llarg del segle XIX pel treball de les escoles hermenèutiques (sorgides, alhora, de la reacció envers el *monisme metodològic* que propugna el paradigma de la modernitat) foren el decisiu punt d'arrencada d'una atmosfera de *recel anti-explicatiu*, és a dir, d'un sentiment d'insatisfacció envers el model, típicament «modern», de l'*explicació causal* dels fenòmens.

És aquest horitzó filosòfic i cultural, impregnat de recel i d'insatisfacció dirigits en contra del model clàssic de l'explicació científica, i fortament arrelat en l'historicisme i en les teories contemporànies de la interpretació, fou el marc que propicià la introducció per Heidegger, en la seva primera filosofia al voltant de *Sein und Zeit*, del concepte d'*hermenèutica* com a categoria fonamental per a descriure el tarannà eminentment projectiu de l'existència humana. Així la metodologia de les humanitats subministrà el principal *impuls metodològic* al qual cal atribuir la posició primordial que la *comprensió* assolir en l'ontologia fonamental heideggeriana. Per això situà Heidegger la seva peculiar «hermenèutica de la comprensió» en el centre de les anàlisis existencials de *Sein und Zeit*, tot i mostrant que *la comprensió no és pas una activitat singular del ser humà*. Més aviat, pensa Heidegger, la comprensió vindria a ser l'estructura formal configuradora de la nostra característica experiència vital d'ens que existeixen. En el fet que les coses, sense cap excepció, ens vinguin donades «en-tant-que» («als», diu Heidegger) tals coses, rau segons aquest autor la dada primordial que expressa la situació humana. Com a conseqüència d'això aquesta mateixa dada assoliria un ordre molt més fonamental que la *irreductible immediatesa de l'auto-donació presencialista*, en la preservació aferrisada de la qual Husserl tant insistí. De fet, les contínues impugnacions brandades per l'ontologia fonamental en contra del metodologisme i del presencialisme, afegides a la complaença fonamental-ontològica en les possibilitats d'obertura suscitées per l'imprevisibilitat hermenèutica, porten a pensar que no totes les caracteritzacions amb què Heidegger descriu la seva doctrina a *Sein und Zeit* tenen un mateix valor descriptiu, i que el predicat «hermenèutica», al capdavant, li és molt més apropiat que el de «fenomenologia.»

Cal que insistim, arribats a aquest punt, en el fet que l'«ontologia de la comprensió» heideggeriana, sobretot en la mesura que s'esforça a transcendir els debats referents al mètode i preten abordar directament una ontologia de l'ens finit, es troba lluny d'entendre merament la comprensió com a un procés que cal incloure, necessàriament, en l'àmbit format per les vinculacions d'una vida psíquica amb una vida psíquica aliena. Per Heidegger la comprensió no forma pas part d'aquest àmbit, i per tant no és possible que sigui assimilada al conjunt de pràctiques de les quals la interpretació, entesa segons una accepció restringida, o sigui concebuda com el procés d'obtenció de sentit dut a terme a partir de la traça material en la qual una vivència ha quedat transmutada, vindria a ser una variant. Al voltant del tema de la comprensió heideggeriana succeeix, precisament, el contrari: l'«ontologia de la comprensió», tal com ja hem indicat, lluny d'entendre l'operació de comprendre com un *modus* de coneixement, la concep, mes aviat, com un *modus* de ser. Així la pregunta decisiva que suscita aquesta operació comprenedora, elevada a la categoria d'instrument decisiu per a l'ontologia és la següent: ¿Quin és l'ens el ser del qual consisteix en comprendre? La resposta és ben palesa per a tothom: «La totalitat de les maneres possibles del comprendre, localitzades en els modes d'atenir-se (*des Verhaltens zu*) als ens i en la comprensió apriorística del ser, la qual és part dels esmentats modes, és designada per Heidegger com *Dasein*.»²⁹ És cert que, de bell antuvi, no es veu pas gens clar com és possible que, arran de la comprensió, hom s'hagi pogut referir a un «*modus* de ser». ¿No es tracta, més aviat, que «comprendre» vol dir, sense excepció, comprendre un sentit, i no és cert, a més, que «sentit» connota sempre una dimensió epistèmica? ¿És possible postular operativament una realitat portadora de significacions i prescindir, al mateix temps, d'una consciència que les vinculi entre elles mateixes i d'aquesta manera en faci un entramat coherent? ¿No es tracta, més aviat, que per a assolir tota possible «comprensió originària» cal començar conceptualitzant la realitat?"

La clau d'aquesta problemàtica, ens sembla a nosaltres, rau en el fet que Heidegger fa servir una noció de «sentit» dotada d'un abast resoltament no epistèmic, i en la qual tots els vestigis de presencialisme han estat substituïts per una aura evanescent que és la característica de tot allò que només és possible. Tugendhat recapitula així aquesta qüestió: «El *Dasein* es troba vinculat amb el seu ser en tant que aquest esdevé el seu definitiu vers-on (*sein Worumwillen*). És un ser que és sempre un ser-possible (*Möglichsein*), un poder-ser (*Seinkönnen*). El fer-se-accessible (*die Erschlossenheit*) del poder-ser es realitza en la comprensió. La comprensió té l'estructura del projecte (*des Entwurfs*), i el projecte sempre està relacionat amb el sentit.»³⁰ Malgrat l'admirable efecte sintètic d'aquesta formulació de Tugendhat és imprescindible esclarir aquí el lloc teòric que correspon al sentit en l'ontologia fonamental. És obvi que aquest

interrogant no queda resolt per la simple indicació que existeix «una relació constant entre el projecte i el sentit». Aquesta indeterminació ens empeny, sobretot si recordem el nostre anterior debat amb les prescripcions de Husserl, a fer-nos un seguit de preguntes: ¿On resideix el sentit? Cal localitzar-lo en allò que es projecta, o més aviat es troba en el subjecte que fa la projecció? Poseeix la realitat, en ella mateixa, una estructura categorial mínima, o bé cal pensar que es tracta d'una estructura que és, si més no, co-sorgent amb el projecte de l'ens existent? I finalment, atenint-nos sempre al cas específic que venim examinant: ¿El sentit és en el projecte mateix, o bé el sentit és extrínsec al projecte?

Aquestes aparents vacil·lacions de la doctrina fonamental-ontològica, tanmateix, esdevenen peremptòriament resoltes per mateix Heidegger en una espectacular fita especulativa. Més específicament, aquestes perplexitats són dissipades en afirmar Heidegger l'absolut desvaliment de l'ens pel que fa al ser, tot i assenyalant que l'ens només pot obtenir sentit del Dasein. «El sentit és un existencial del *Dasein*, i no pas una propietat lligada a l'ens. [I per tant] tot ens dotat d'un modus de ser que difereixi del modus de ser que és propi del Dasein ha de ser considerat com sense sentit (*unsinniges*), és a dir, en tant que definitivament i essencialment desprovisat (*bar*) de sentit.»³¹ Però, llavors, si el *Dasein* no és pas, en darrera instància, altra cosa més que un ens, per més que sigui, és clar, un ens existent (per això Heidegger en diu el «*Dasein*») i no pas un indiferent ens subsistent (o sigui: un ens trivialment «*vorhanden*»), ¿d'on procedeix el seu doble privilegi de detentar sentit però sobretot, al mateix temps, de poder conferir sentit? La resposta, ens sembla a nosaltres, es troba en el vestigi de reflexivitat que Heidegger assigna al Dasein. El cert és, cal admetre-ho, que encara que la comprensió tingui l'estructura del projecte, i per bé que el projecte es trobi sempre relacionat amb el sentit, és necessari concedir que allò que el Dasein comprèn i projecta és, abans que tota altra cosa, el mateix Dasein. «Un ser que s'até a si mateix està destinat a donar sentit al seu ser (*seinem Sein Sinn zu geben*).»³²

Havent-nos situat, d'aquesta manera, en la perspectiva extra-òntica a la qual ens ha conduït la problemàtica de la comprensió en Heidegger, sorgeix inevitablement la següent qüestió. Es tracta, realment, d'esbrinar si damunt d'aquesta supergeneralitzada noció de «comprensió» és possible edificar satisfactoriament una hermenèutica; i alhora també es tracta, secundàriament, de saber si l'intenció de tematitzar el vestigi de sinonimitat que ha estat establert entre «comprendre» i «interpretar» correspon al tarannà específic de la doctrina heideggeriana. La redefinició que Heidegger imposa a la l'operació del comprendre, ¿permet de concebre, en totes les seves conseqüències, una hermenèutica de la comprensió? És obvi que aquesta possibilitat només pot ser acceptada si el sentit del terme «hermenèutica» esdevé capgirat, atès que el sentit de l'esmentat terme, en principi, únicament fa referència

a la interpretació, o sigui a una activitat humana que no és pas altra cosa més que una modalitat del comprendre. I no obstant, si l'ontologia fonamental ha fet impacte sobre la posteritat filosòfica afectant els àmbits de pensament més diversos, és prou palès que ha estat a causa que ella mateixa s'articula entre la «interpretació» i l'«hermenèutica». «La 'interpretació' travessa (*durchzieht*) tota l'obra [i.e., *Sein und Zeit*].»³³

L'ontologia fonamental, en efecte, es troba impregnada de la convicció que, entre totes les actituds humanes, és primordial la que podria ser anomenada «espontaneisme interpretativista». «El model per a l'esforç apofàntic que la presentificació del fenomen requereix ja no és en Heidegger, a l'inrevés del que passava en Husserl, la intuïció, sinó que és la interpretació (*Auslegung*) d'un text. Ja no es tracta que el fenomen es doni a si mateix per la presentificació intuïtiva d'una essencialitat ideal, sinó que el que ara succeeix és que el ser és portat a l'evidència mitjançant una hermenèutica que es centra en la comprensió d'un entramat complex de sentit. D'aquesta manera trastoca Heidegger el sentit metòdic que és propi de la feomenologia en una posició existencial-hermenèutica que posseeix un sentit exactament contrari. La descripció d'allò que és immediatament intuït ve substituïda per la interpretació d'un sentit que refusa a qualsevol gènere d'evidència.»³⁴ En aquest fragment de Habermas, extret d'una obra que assigna a Heidegger un lloc preferent en l'horitzó de la «post-modernitat» filosòfica, sorgeixen característicament propers les categories bàsiques de l'ontologia fonamental: comprensió, interpretació, hermenèutica i sentit. Es dona el cas, a més a més, que el terme «interpretació» que aquí és esmentat correspon, certament, al terme «*Interpretation*» en Heidegger, però al mateix temps, i introduint així una font potencial de confusió, correspon també al terme d'«*Auslegung*», per bé que aquesta darrera accepció pugui ser traduïda d'una manera etimològicament més adequada mitjançant l'equivalent feble d'«explicitació». Davant d'aquests anguniosos motius d'imprecisió val la pena que ens preguntem si no seria possible assolir, pel que fa a la manipulació de conceptes tan fonamentals, un grau de nitidesa que fos minimament satisfactori.³⁵

Així doncs, l'ontologia fonamental exigeix que la comprensió sigui dinàmicament entesa en tant que «la manera de ser que és pròpia de l'ens existent». Així esdevé automàticament devaluada tota possible ontologia que es pretengui basar en una vinculació estàtica del ser amb el conèixer i que, per tant, es consideri a si mateixa com un modus possible del coneixement; de fet, això és, precisament, el que succeeix amb l'ontologia tradicional. D'aquesta manera l'ontologia construïda damunt d'un fonament epistemològic és denunciada com a derivació o sub-producte de l'únic i fonamental modus de ser. L'ontologia construïda sobre una base analògica, en definitiva, és repudiada en favor d'una ontologia erigida sobre un «comprendre» alhora anti-presencialista i dinàmic. Heidegger

s'adonà, sobretot, que la circularitat que és inherent a tota comprensió (la qual, segons Heidegger, ve sempre expressada pel «cercle hermenèutic», o sigui la recíproca dependència que s'estableix entre la «comprensió del tot» i la «comprensió de les parts») ve a ser la rèplica formal d'un altre «ordre circular» d'abast encara més eminent. Es tracta, sempre segons Heidegger, de la circularitat «real» que sobrevé entre el ser i l'ens: la irrevocable dependència recíproca de l'ens i del ser, entesa en el sentit que la mostració d'un d'ells exigeix l'ocultació de l'altre. No obstant això, i més enllà d'aquesta suggerent afinitat de tipus formal, la tematització del comprendre té lloc en Heidegger de la manera que a continuació referirem.

Pensa Heidegger que, estant nosaltres situats en la perspectiva onticista que ve associada al predomini tradicional de la presència, les coses ens vénen donades d'acord amb un «en-tant-que» (el «als» entronitzat a *Sein und Zeit* com la categoria central de l'hermenèutica) el qual, aparentment, els és propi. Això vol dir que tota cosa ens és present en-tant-que ella mateixa, desplegant així una estructura estàtica, per bé que insuperablement trivial, la qual Heidegger denomina l'«en-tant-que (als) apofàntic». (Malgrat aquesta irremeiable trivialitat, o més precisament, a causa del grau de generalitat que implica, li sembla a Heidegger que l'«en-tant-que» apofàntic ha estat sempre el fonament de l'ontologia tradicional que es basava en la còpula). Amb el rebuig existencial de l'onticisme i de l'epistemologisme, no obstant, s'obre davant l'ens existent una realitat radicalment desprotegida (l'abandonament de les supersticions presencialista i presentificacionista significa que es renuncia a la seguretat que proporciona la predictibilitat de tota theoria), la qual es «manifesta» exclusivament davant l'ens existent com a estructura de possibilitat. Aquesta paradoxal «manifestació» (paradoxal, és clar, en la mesura que anticipa un modus de «anti-presència»), tanmateix, ¿com se li pot fer palesa a l'ens existent? ¿Com és possible que sobrevingui per a l'ens existent l'esmentat i peculiaríssim contacte no-epistèmic amb la estructura (tant sols projectada) d'allò que és només possible? ¿Com es pot donar, doncs, la intrigant vinculació de l'ens existent amb allò que, en definitiva, no és res més que la seva pròpia operativitat realitzadora?

La resposta a aquests interrogants és ben senzilla: també l'anticipació existencial de la seva pròpia virtualitat li ha de «venir donada» al *Dasein* «en-tant-que» quelcom. No li ha de venir donada, és clar, en-tant-que un «quelcom» presencialment òntic; més aviat li ha de ser subministrada en-tant-que un "quelcom" marcat per una peculiaritat: la seva irresoluble evanescència existencial-ontològica. Aquest peculiar «en-tant-que», precisament, és denominat per Heidegger l'«en-tant-que (als) hermenèutic». Si la comprensió pot tenir lloc, si es pot arribar a formar («ausbilden», en diu Heidegger d'aquest formar-se) és només a

causa que l'estructura de l'«en-tant-que hermenèutic», *en constituer* la interpretació fa d'ella l'«estat existencial a priori de la comprensió.»³⁶ No cal dir, arribats a aquest punt, que no és possible que es doni una diferència més acusada entre aquest «en-tant-que» interpretatiu, que és d'ordre ontològic, i el concepte tradicional d'interpretació, de caire òntico-epistemològic i habitualment utilitzat per les humanitats. Aquest és, probablement, el més important dels malentesos que, pel que fa a la funció que la interpretació té en la filosofia del «primer» Heidegger, convé dissipar el més aviat possible.

La situació, tanmateix, està nítidament delineada. L'«en-tant-que» apofàntic correspon a l'horitzó de nivellació òntica en el qual té lloc allò que és trivialment «disponible» o «*vorhanden*», o sigui els ens merament subsistents, representats per tot allò que simplement «se'ns posa a l'abast». L'«en-tant-que» hermenèutic, en canvi, correspon a l'horitzó del que Heidegger en diu «*Zuhandenheit*», o sigui el nivell dels ens afectats de «manipulabilitat» (o be, si es vol formular d'una manera més acadèmica: els ens exposats a una «disponibilitat intervenible»). Dit en altres termes: la «*Zuhandenheit*» no és pas banalment «allò que se'ns posa a l'abast», ja que aquesta disposició correspon a la «*Vorhandenheit*», sinó que, més aviat, és «allò que no s'assoleix sense forçar-ne la consecució». La postulació heideggeriana que a «tot-allò-que-no-és-merament-subsistent» li correspon una inexcusable primordialitat, es fa palesa en la descripció de l'«en-tant-que» hermenèutic, atès que tota possible referència a aquesta categoria fonamental es troba vinculada a l'anàlisi de la «*Zuhandenheit*». «Allò que és especificat fent referència al seu característic per-a (*Um-zu*), [o sigui] allò que esdevé expressament comprès, té l'estructura de l'en-tant-que quelcom. A la pregunta: ¿què és això que sembla manipulable?, correspon la resposta interpretativa: és per a (...). La dada precisa sobre aquest per-què (*Wozu*) no és tant sols la denominació de quelcom, sinó que, més aviat, atès que allò pel qual s'interroga cal prendre'l en-tant-que quelcom, allò que és designat esdevé comprès en-tant-que precisament aquest quelcom (*das Gennante ist verstanden als das, als welches das in Frage stehende zu nehmen ist*).»³⁷

D'aquesta manera la trivial disposició del «en-tant-que» apofàntic contrasta dramàticament amb la fecundíssima estructura del «en-tant-que» hermenèutic. Efectivament: l'«en-tant-que» hermenèutic fa possible que la interpretació carateritzi els ens d'acord amb l'especificitat (la «*Bewandtnis*» heideggeriana) a priori que, de bell antuvi, ha estat feta accessible mitjançant la «comprensió» (entesa aquí segons un sentit rigorosament fonamental-ontològic) de la realitat. Interpretar quelcom «en-tant-que» quelcom vol dir: posar al descobert l'horitzó a priori en el qual té lloc la vinculació de l'interpret amb l'esmentat «quelcom». En aquesta vinculació consisteix, ja d'una manera definitiva, el peculiar «comprendre» des-epistemologitzat que ens proposa Heidegger. Es tracta,

doncs, d'una vinculació pràctica (la «theoria» ha estat l'objecte d'un anatema irrevocable) amb un «quelcom» la «quelcomitat» del qual ve determinada a priori per la vinculació mateixa. Contràriament al que (d'una manera trivial) succeeix amb l'«en-tant-que» apofàntic, en el cas del peculiar «en-tant-que» hermenèutic l'esmentada «quelcomitat» no consisteix, ni d'un tros lluny, en una «cositat». Més aviat la «quelcomitat» sembla encarnar un tipus de «particularitat» o «*Bewandtnis*» que, tot i trobar-se inclosa en en la interpretació d'un ens (encara que, no cal dir-ho, s'hi trobi inclosa sense la tematització que, normalment, seria escaient que l'acompanyés), és també el fonament, al mateix temps, de la interpretació que té per objecte l'esmentat ens.

Segons les consideracions fetes fins aquí, doncs, una ontologia pot obeir a dos sistemes distints de generació. D'una banda pot ser plantejada post-predicativament pel mitjà del «en-tant-que» apofàntic, o sigui d'una estratègia que implica el centrament en l'«és» de la còpula i la determinació d'una propietat general estàticament present en els ens, i que es perllonga en la localització en cada objecte d'allò que constitueix la seva objectivitat. D'altra banda, una ontologia pot també ser plantejada ante-predicativament, tot i fent ús del «en-tant-que» hermenèutic i determinant, llavors, l'horitzó a priori en el qual sorgeix la possibilitat d'una «comprensió». Aquesta peculiar «comprensió», com hem vist, posseeix, sobretot, el sentit ontològic primordial (tan primordial que l'«és» de la còpula n'és una simple derivació) de ser la realització d'un vincle efectuada per l'ens existent. Es tracta, doncs, d'una «comprensió» del ser que té un abast radicalment dinàmic i operatiu, i la qual, en conseqüència, mai no podrà tenir res a veure amb la qualitat estàtica que tenen el present, la representació, i el coneixement. Així, segons ens insinua Heidegger, l'ens no és ens a causa que posseeix una propietat que el qualifica com a tal, un tret, per tant, omnipresent i infal·liblement predictible. L'ens és ens perquè, en certa manera, és el «camp d'operacions» on l'ens existent o «*Dasein*» és capaç de «realitzar el ser». Cal, però, que aquesta "realització" sigui sempre entesa com l'agent que institueix la dinàmica, pròpia del vincle ontològic i indissoluble d'ell, que Heidegger anomena «comprensió».

Notes

1. La contribució de Heidegger a l'afermament, en el nostre temps, de la consciència *hermèutica* va raure, més aviat, en la primacia atorgada a la temàtica de l'*interpretavisme* i no pas tant en la seva divulgació. Per això és H. G. Gadamer el més eminent entre els representants contemporanis de l'*hermenèutica filosòfica*, tot i que aquest filòsof sempre ha admès la filiació heideggeriana de les seves teories. De fet la filosofia de Gadamer vindria a consistir, segons afirma Jean Grondin (en la seva obra *Hermeneutische Wahrheit?*, Königstein/Ts. 1983, passim), en una afortunada síntesi del Heidegger d'abans i de després de la «*Kehre*».

2. És cert, de bell antuvi, que no és gens senzill d'esbrinar com l'ontologia fonamental ha pogut arribar a conciliar un moment descriptiu, propiament fenomenològic, interessat a assolir fidelment i asèpticament «la cosa tal com es en ella mateixa» y per tant exclòidior d'afegitons i d'interferències, amb un moment interpretatiu, pròpiament hermenèutic, de tarannà essencialment pertorbador i impur, perpètuament recolzat, tal com afirma el mateix Heidegger, en un «als» (o sigui en el «en tant que» que impregna tota possible interpretació) l'abast del qual ha de ser, per força, infidel i capgirador.

3. «Diltheyanisme de base» vol dir una orientació primàriament dirigida a glossar les fascinants epifanies del «comprendre» (el «Verstehen» diltheyà), encara que sobre la natura fonamental d'aquest «comprendre» Heidegger discrepi asprament amb Dilthey. Aquesta discrepància la fa palesa Heidegger quan subscriu les reserves anti-diltheyanes de Yorck von Wartenburg a *Sein und Zeit* (Tübingen 1979, 15a. d.: 401). Heidegger dóna suport al parer de Yorck que «la totalitat de la dada psico-física no és pas, sinó que viu», estant separats els àmbits ontic i històric per una «diferència genèrica». La diferència de Dilthey amb Heidegger vindria així personificada per Yorck i no pas per Husserl; Heidegger hauria anat historicísticament «més enllà» de Dilthey, en comptes d'haver romàs fenomenològicament «més ençà» de l'historicisme. La centralitat de Yorck per a Heidegger la fa palesa Winfried Franzen (*Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte*, Meinenheim/G. 1975: 15-16) en afirmar que «Yorck expressa amb menys ambigüitat que Heidegger allò que Heidegger li importava realment: enfrontar el ser objectiu amb l'auto-suficiència de l'existència humana i de la història». Hom ha arribat a dir que «s'advertien més clarament les intencions del que hauria de ser la diferència ontològica quan es tractava encara d'una cita de Yorck [que en la posterior elaboració a *Sein und Zeit*]». (Odo Marquard, *Skeptische Methode im Blick auf Kant*, Freiburg 1985: 38).

4. Ludwing Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh 1963: 52.

5. Otto Friedrich Bollnow, *Dilthey*, Schaffhausen 1980, 4a. ed.: 24-25.

6. J. N. Mohanty, «Transcendental Philosophy and the Hermeneutic Critique of Consciousness» a: *Hermeneutics - Questions and Prospects*, ed. per G. Shapiro i A. Sica, Amherst 1984: 117.

7. Ibid. La «qèstió de l'interpretacionisme en Husserl» sembla, tanmateix, haver quedat resolta en un sentit positiu fins i tot en l'àmbit on més efectiva pot arribar a semblar l'espontaneïtat del jo pur: en la teoria de la constitució. És característic d'aquesta teoria, com és ben sabut, que la seva preferència indefinidament «oscil·li entre la formació del sentit (*Sinnbildung*) i la creació (*Kreation*)». (Eugen Fink, «L'Analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative», a: *Problèmes Actuels de la Phénoménologie*, (edició bilingüe francès-alemany), ed. per H. L. van Breda, Brusseles 1952: 53).

8. Altres autors contemporanis, a més del ja glossat Eugen Fink, han intervingut en aquest debat d'una manera molt suggestiva, ja que no pas clarificadora: «Allò que és assolit pel mitjà de la reducció fenomenològica es pot expressar així: *quelcom se'm mostra d'una manera determinada*. Hom pot dubtar, tanmateix, de si se'm mostra així mitjançant l'activitat donadora de sentit que és pròpia del jo, o bé si el que passa és que l'objecte m'ha estat donat amb tot el seu sentit ja inclòs en ell mateix. De fet, la teoria (husserliana) de la constitució no és cap altra cosa més que una interpretació del fenomen pur, o sigui una plausible hipòtesi cognitivo-psicològica». Malte Hossenfelder, «Kants Idee der Transzendentalphilosophie und ihr Missbrauch in Phänomenologie», a: *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft: 1781-1981*, ed. per I. Heidemann i W. Ritzel, Berlin 1981: 324.

9. És cert, pel que fa al fons d'aquest dilema, que autors molt importants han assenyalat la fatuïtat inherent a la noció de facticitat pura. «Cal que algun tipus d'interpretació acompanyi sempre les execucions (*Leistungen*) de la consciència, a causa que la noció d'un fet pur es troba afectada d'una ingenuïtat insuperable. El concepte de fet pur, correlatiu dels de percepció pura i enunciat pur, ha estat titllat per Heidegger de prejudici ontològic, [havent assenyalat aquest autor] que, en darrer terme, mai no podrà ser assolida la constatació pura d'un fet o d'un estat de fets (*eine reine Tatsachenfeststellung*); aquest punt de vista esbossa

una manera de veure les coses que caldria caracteritzar com hermenèutic». (Hans-G. Gadamer, «Die philosophischen Grundlagen des 20. Jahrhunderts», a l'obra: *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, ed per H.-G. Gadamer i G. Boehm, Frankfurt/M. 1976: 318). És clar que, en el nostre context present, no sembla tenir massa importància decidir d'una manera concloent si Husserl interpreta o no, simplement a causa que la interpretació que a vegades sembla practicar la fenomenologia, en tot cas, és difícil que sigui assimilada a l'«*Auslegung*» heideggeriana. «D'entrada la interpretació («*Auslegung*») tal i com Heidegger l'entén no té res a veure amb l'interpretació entesa en el sentit en què es parla, per exemple, de la interpretació d'un text. La interpretació (en el sentit de *Auslegung*) és una modificació existencial de la comprensió, operació que, com es sabut, lluny de consistir en un acte epistèmic, és, en ella mateixa, la veritat transcendental-ontològica que precedeix tot possible acte singular». (Carl-F. Gethmann, *Verstehen und Auslegung*, Bonn 1974: 303).

10. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford 1980: 104-105.

11. Max Scheler, «Phänomenologie und Erkenntnistheorie», a: *Gesammelte Werke*, Berna 1957, vol. 10: 380.

12. Idem, «Idealismus-Realismus», a: *Loc. cit.*, 1976, vol. 9: 212.

13. Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil*, ed. per L. Landgrebe, Hamburg 1976, 5a. ed.: 98.

14. Paul Ricoeur, «Phénoménologie et Herméneutique», a: *Phänomenologie heute-Grundlagen und Methodenprobleme*, (obra col·lectiva, sense editor), Freiburg/B. 1957: 61.

15. *Loc. cit.*: 67.

16. *Loc. cit.*: 68.

17. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, ed. per E. Ströcker, Hamburg 1977: 102.

18. *Loc. cit.*: 70.

19. Ricoeur, *op. cit.*: 72.

20. Husserl, *op. cit.*: 104.

21. *Loc. cit.*: 103.

22. Ricoeur, *op. cit.*: 74-75.

23. Pel que fa a aquest extrem és interessant constatar que el «*principi de tots els principis*» husserlià, o sigui la suprema i persistent exigència d'una «*intuitivitat presentificadora*», curiosament conserva la seva vigència tant en l'estructuralisme d'arrel lingüística com en la filosofia analítica. El punt de vista predominant avui en dia ens diu que el llenguatge, desprovist de qualsevol ordre de positivitat, consisteix únicament en diferències, les quals, se'ns assegura, són reductibles a una multiplicitat finita d'operacions. En la xarxa que formen aitals operacions el temps hauria deixat de fluir, de manera que el llenguatge vindria a consistir en un *present* i, a la vegada, també en una *presència*.

24. Manfred Frank, *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt/M. 1983: 553.

25. *Loc. cit.*: 554.

26. Manfred Frank, *Das individuelle Allgemeine*, Frankfurt/M. 1977: 324.

27. *Loc. cit.*: 323.

28. És palès que «*caràcter projectiu*» vol dir el següent: existir (das *Dasein*, el *ex*-sistir) mai no pot voler dir la referència a entitats presents i teoritzables, així com tampoc esmentar l'ens *subsistent* («*vorhanden*»). Existir, per Heidegger, és haver-se d'atenir a una realitat extra-òntica i, per tant, rigorosament *no-presentificable*, i per tant vol dir també la realització tàcita d'un «programa» implícitament anti-teòric, anti-objectivista, i anti-metòdic. Aquesta circumstància fa possible plantejar la «qüestió pel que fa al ser» (das *Seinfrage*) i deixa clar per sempre que l'arrel de l'ontologisme de Heidegger rau d'haver constatat la total inadequació i alhora l'absoluta incapacitat fonamentadora, pel que fa a la finitud de l'ens existent, de tot allò que és no-existent (l'anatematitzat athanatizein que impregna tota teoria i tota objectivitat).

29. Gerd Haefner, «Martin Heidegger», a: *Klassiker der Philosophie*, vol. II, ed. per O. Höffe, Munic 1981: 366.

30. Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt/M. 1979: 210.

31. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*: 151-152.

32. Tugendhat, *op. cit.*: 210.

33. Hildegard Feick (compiladora), *Index zu Heideggers Sein und Zeit*, Tübingen 1980, 3a. ed.: 47. Una teoria que vingui «travessada» pel concepte d'«interpretació» forçosament ha de tenir, almenys en aparença, un punt de vista original pel que fa al llenguatge. És interessant de constatar, sobretot si es contrasta amb la mística del llenguatge característica del «segon» Heidegger, que a *Sein und Zeit* l'imperialisme de l'existencialitat també afecta al mateix llenguatge. «L'anàlisi del *Dasein* subordina el pla de l'enunciat, que és també el dels significats, a l'àmbit del discurs (*Rede*), el qual és co-originari tant amb l'ordre de la situació (*Befindlichkeit*) com amb el de la comprensió. No és pas possible de reivindicar cap tipus d'autonomia per l'ordre dels enunciat, el qual es remès a les estructures existencials». (Ricoeur, *op. cit.*: 64) Pel que fa a la seva primera relació amb el llenguatge Heidegger se'ns mostra previstament deutor de la tradició germànica: «Heidegger considerarà que orientar-se vers l'enunciat i vers la proposició era una concessió a un prejudici tradicional, i resolgué primordialitzar el mot aïllat. (...) Compartí amb la tradició la tendència a expressar només amb substantius [la seva filosofia]». (Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*: 165 i 170).

34. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M. 1985: 173.

35. Precisament un dels mèrits de l'ontologia fonamental ha estat l'haver deixat clar la impossibilitat d'una «epistemologia de la interpretació» ni tant sols a partir de les bases historicistes i criticistes que Dilthey pretengué assegurar. De cap manera existeix, contràriament al que de vegades ha estat afirmat, la possibilitat d'escollir entre una «epistemologia de la interpretació» i una «ontologia de la comprensió», tal i com, en els paràgrafs que segueixen, ens mostrarà l'estructura de l'«en-tant-que».

36. Heidegger, *Sein und Zeit*: 49.

37. *Loc. cit.* 148. Cal que ens preguntem, arribats a aquest punt, si hi ha en Husserl alguna indicació, encara que sigui en la forma d'una elemental premonició, de la problemàtica heideggeriana elaborada al voltant de la noció de «comprensió» extra-òntica. O bé, correlativament, si, de veritat, «*Sein und Zeit* és una teoria fenomenològica de la comprensió del ser». (Haeflner, *op. cit.*: 366). És cert que l'anti-objectivisme de Heidegger pot ser ja esbrinat, centrant-nos en el període «lògic» de la fenomenologia, en la primordialitat que hi és atribuïda als correlats de la vida intencional que, en erigir-se en unitats de sentit, disposen la constitució dels fenòmens. Però no és menys cert que el mateix Husserl esmussà aquest primer impuls durant el seu «període» idealista en transformar el «sentit del ser» i fer-lo cristallitzar en la forma estàtic d'un entramat de correlacions. És cert que la filosofia «final» de Husserl, que per una comprensible raó cronològica ja no pogué influir sobre *Sein und Zeit*, duu a terme una crítica tan dràstica de l'objectivisme que hom hi pot veure pre-figurada una «ontologia de la comprensió». «El món de la vida» o «*Lebenswelt*», en efecte, constitueix un estrat d'experiència anterior a la dicotomia subjecte-objecte, i així és fet accessible un àmbit de sentit articulat, d'una banda, en un «horitzó del món» entès com un «proto-objecte», i d'altra banda, en una «vida operativa i anònima» considerada com un «proto-subjecte». Sigui com sigui, pel que fa al tema del present treball és interessant constatar que si bé l'últim Husserl sembla anar asintòticament dirigit a la construcció d'una ontologia extra-epistèmica, això succeeix, en definitiva, a causa que el projecte inicial de la fenomenologia, precisament l'estil meditatiu que d'una manera tan diversa influí sobre el Heidegger primer, havia ja col·lapsat a bastament. La temptativa de reduir el ser a les realitzacions (per mes «instituidores del sentit» o «*sinnstiftende*» que se les consideri) d'un subjecte *transcendental* havia tingut de ser substituïda per un jo insubornablement viu («*lebendig*», en diu Husserl) i definitivament reconciliat amb la (abans tan denostada) *mundanitat*. Així el Husserl dels anys 30 decidí distanciar-se de l'obra corresponent a les fases de la seva pròpia evolució (sobretot les que es consolidaren en les dècades del 10 i del 20) contra les quals Heidegger, precisament, havia determinat la seva pròpia identitat filosòfica inicial.

Taula
(UIB) núm. 13-14 1990

LA INTERSUBJETIVIDAD EN HEIDEGGER

Josep M. Coll

Quizás convenga recordar que los análisis de Heidegger¹ pretenden distanciarse no sólo de Husserl sino también de Fichte, tal como él mismo reconoce: "Entretanto "la fenomenología" en el sentido de Husserl fue ampliada a una determinada posición filosófica concebida a partir de Descartes, Kant y Fichte. A ella le resultaba totalmente ajena la historicidad del pensar (...). Contra esta posición filosófica se distanció la pregunta por el ser desarrollada en "Ser y Tiempo", y esto sobre la base de un mantenerse fiel al principio de la fenomenología que, como todavía hoy lo creo, hacía mayor justicia a su objeto."² Sin embargo, M. Theunissen demuestra que las correcciones, muchas veces veladas, que hace Heidegger al pensamiento de Husserl, no lo apartan del planteamiento originario trascendental, sino que son más bien purificaciones, y por tanto confirmaciones, de este mismo enfoque metodológico.³ Tampoco sería difícil mostrar importantes coincidencias y analogías entre Fichte y

Heidegger, pues no en vano se ha considerado al primero como un precursor de las filosofías de la existencia.⁴

Las precisiones de Heidegger que más nos interesan por afectar al tema de la intersubjetividad son su insistencia en el carácter esencialmente mundano del "ser ahí", de la existencia humana, y su consiguiente rechazo de una reducción fenomenológica que pretendiera ofrecernos como resultado "un sujeto aislado" (SZ 321; t 349)⁵, "un mero sujeto sin mundo" (SZ 116; t 132), "un yo flotante en el vacío" (SZ 298; t 324), y también de un imperativo idealista que se remontara a un yo puro por encima de la existencia fáctica y sus posibilidades.⁶

Como es bien sabido, y ha sido ya estudiado por diversos comentaristas, Heidegger analiza las estructuras del "ser ahí", en el marco de una ontología fundamental, comenzando por su "ser en el mundo" y fijando la atención primeramente en "la exégesis ontológica del mundo a través de lo "a la mano" dentro del mundo" (SZ 113; t 129), pues "el mundo inmediato del "ser ahí" cotidiano es el mundo circundante" (SZ 66; t 79) y "la forma inmediata" del cotidiano "ser en el mundo" no es "el conocimiento sólo perceptivo, sino el "curarse de" que manipula, que usa y que tiene su peculiar "conocimiento". La cuestión fenomenológica versa ante todo sobre el ser de los entes que hacen frente en tal "curarse de" (...). Hay que poner de manifiesto la forma de ser del útil. "(SZ 67-68; t 80-81).

Esta prioridad expositiva de la forma de ser de lo "a la mano" respecto del "ser con" y del "ser ahí con", le parece a Heidegger perfectamente justificada, por más que estas dos últimas estructuras del "ser ahí" sean para él "de igual originalidad" (SZ 114; t 130) que el "ser en el mundo", pues la relación con lo "a la mano" expresa la "predominante forma de ser" en que el "ser ahí" "se conduce relativamente al mundo" (SZ 113; t 129). "El ser ahí" es inmediata y regularmente poseído por su mundo", es en la "forma de ser del absorberse en el mundo" (SZ 113; t 129).

Pero, por justificada que sea esta exposición previa de lo "a la mano", implica de hecho consecuencias graves para la comprensión de las estructuras comunitarias o societarias del "ser ahí". En efecto, el "ser con" y el "ser ahí con" los otros son analizados e interpretados *desde* la comprensión del "ser en el mundo" como "curarse de" lo "a la mano", como trato activo con útiles.

Recuérdese el comienzo del análisis heideggeriano: "con el útil que se encuentra en el trabajo *hacen frente concomitantemente* los otros a quienes se destina la obra del trabajador. En la forma de ser de este ente "a la mano", es decir, en su conformidad, entra una esencial referencia a posibles portadores para quienes hay que "cortarlo a la medida". Igualmente hace frente en el material empleado el productor o "proveedor" del mismo con aquel que "sirve" bien o mal." (SZ 117; t 133-134). Y los conocidos ejemplos: el campo perteneciente a... o cuidando

por...; el libro comprado en casa de... o regalo de...; el bote con el que un conocido hace sus excursiones.

Es importante destacar que se trata de un acto unitario, de un solo encuentro, que es primariamente encuentro con el útil y al mismo tiempo co-encuentro con entes de la forma *der ser* del "es ahí",⁷ pues "los otros (...)" hacen frente" en el plexo de útiles "a la mano" del mundo circundante" (SZ 118; t 134), aunque "no son ni "ante los ojos", ni "a la mano", sino que son tal como el "ser ahí" mismo que les da la libertad, *son también y concomitantemente ahí*." (SZ 118; t 134).

De esta constatación Heidegger cree poder deducir que el "ser en el mundo" y el "ser con" son estructuras igualmente originarias del "ser ahí", no en el sentido de que debiéramos suponerlas una *junto* a la otra,⁸ sino más radicalmente, hasta llegar a afirmar que "el "ser en el mundo" del "ser ahí" está constituido esencialmente por el "ser con"" (SZ 120; t 136). Y así, aunque los otros hacen frente en el plexo de útiles, son esencialmente *mediados* por el útil, también es verdad que "todo útil tiene ya de antemano rasgos "colectivos"" (DA 171). Pero, en cambio, el "ser ahí con" *de los otros* no resulta ser ninguna estructura de mi "ser ahí" ya que, como los útiles "a la mano", necesita ser liberado por él para que le pueda hacer frente. Es decir, porque el "ser ahí" es esencialmente "ser con", proyecta el mundo como ya como "co-mundo" y esto hace posible que en él los otros me salgan al encuentro. Según Heidegger, por tanto, los otros quedan incluidos en mi constitución del mundo. Lo cual significa que se ven privados de su verdadera alteridad, tal como ocurre también en la teoría husserliana de la intersubjetividad.⁹

Otra grave consecuencia de proceder al análisis del "ser con" a partir de la relación con los útiles "a la mano", es que la pregunta por el *quién* del "ser ahí" en cuanto "ser con" se concreta inevitablemente en la forma cotidiana del "ser ahí" y en la manera inauténtica del "ser con". El mismo Heidegger aclara su planteamiento: "Para evitar toda mala inteligencia es de observar en qué sentido se habla aquí de "los otros". "Los otros" no quiere decir lo mismo que la totalidad de los restantes fuera de mí de la que se destaca el yo; los otros son, antes bien, aquellos de los cuales regularmente no se distingue uno mismo, entre los cuales es también uno." (SZ 118; t 134). "Los otros (...) no hacen frente en un primario dirigir la vista a sí mismo, como el término por respecto al cual y únicamente así se fija la diferencia. Hacen frente (...) en el mundo circundante en cuanto tal." (SZ 119; t 135). E incluso el "ser ahí" propio "se encuentra "a sí mismo" inmediatamente en *lo que* hace, usa, espera, evita -en lo "a la mano" *de que se cura* inmediatamente del mundo circundante." (SZ 119; t 135).

Ahora bien, aunque los otros, y yo mismo *como uno de ellos*, hagan frente en el trato activo con lo "a mano", sin embargo no tienen la forma de ser del útil, sino la misma forma de ser del "ser ahí". Por esto, de tales

entes no *se cura*, sino que se *procura por* ellos.¹⁰ Pero si el punto de partida insuperable sigue siendo la relación con los útiles, no es raro que el "procurar por" quede reducido a una expresión *puramente formal* que no añade nada al "ser con". O como dice Heidegger: "El "ser uno para el otro", "uno contra otro", "uno sin otro", el "pasar de largo uno junto a otro", el "no importarle nada uno a otro" son modos posibles del "procurar por". Y justo los modos últimamente nombrados, de la deficiencia y la indiferencia, caracterizan el "ser uno con otro" cotidiano y del término medio." (SZ 121; t 138).

También es únicamente *formal* la máxima radicalización del "ser con": "Según el análisis acabado de hacer, es inherente al ser del "ser ahí" el irle en su ser mismo el "ser con" otros. En cuanto "ser con", "es", por ende, el "ser ahí" esencialmente "por mor de" otros. Hay que comprender esta proposición esencial como existencial. Incluso cuando el fáctico "ser ahí" del caso no se vuelve hacia otros, pensando no haber menester de ellos o careciendo de ellos, es en el modo del "ser con". En el "ser con" en cuanto existencial "por mor de" otros es va abierto el "ser ahí" de estos otros. (...) El otro es, pues, abierto inmediatamente en el "procurar por" "curándose de". " (SZ 123-124; t 139-140).

Según Heidegger, este "estado de abierto", inherente al "ser con", contribuye a constituir el "plexo de referencias de la significatividad", es decir, la "mundanidad del mundo"; y esta comprensión del ser lleva implícita ya la comprensión de otros, conocimiento inmediato y esencial, previo y posibilitador de todo lo que pueda aportarnos el trato psicológico con ellos. Así la teoría de la *Einfühlung* puede ser rechazada, por ser sólo un intento fallido de resolver un problema mal planteado.¹¹

El *quién* del "ser ahí" en cuanto "ser con" resulta ser, por tanto, el *Man*, el *se*.¹² "El "quién" no es éste ni aquel; no uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El "quién" es cualquiera, es "uno". " (SZ 126; t 143). Esto significa que en la existencia cotidiana todo está (supuestamente) claro, porque el "por mor de" otros coincide (abstractamente) con el "por mor de" sí mismo, en el "por mor de" uno mismo. "El "ser en el mundo", al que es inherente tan originalmente el ser cabe lo "a la mano" como el "ser con" otros, es en cada caso por mor de sí mismo. Mas el "sí mismo" es inmediata y regularmente impropio, el "uno mismo". El "ser en el mundo" es siempre ya caído." (SZ 181; t 201). En esta frase de Heidegger se nos formula no sólo el resultado del análisis, sino también su punto de partida y su motivación radical: la *igual originariedad* atribuida por él al ser cabe lo "a la mano" y al "ser con" otros, que le permite condicionar el segundo al análisis ya previamente hecho del primero.

Esa igual originariedad, que Heidegger simplemente afirma pero no demuestra,¹³ justifica que ya antes del análisis del "ser con" se pueda proclamar, en riguroso paralelismo: "La dilucidación del "ser en el mundo" mostró que no "es" inmediatamente, ni jamás se da un mero

sujeto sin mundo. Ni por tanto a la postre tampoco se da inmediatamente un yo aislado de los otros." (SZ 116; t 132). El punto de partida es ya el "ser con" y "relativamente a otros", como "una relación de ser" de "ser ahí" a "ser ahí" (SZ 124; t 141), como "una peculiar e irreducible "relación de ser" (SZ 125; t 141), aunque sea interpretada *desde* el ser cabe lo "a la mano". Y porque "en tanto el "ser ahí" en general *es*, tiene (ya) la forma de ser del "ser uno con otro" (SZ 125; t 142), puede Heidegger iluminar muchos aspectos del tema, como la soledad (que es ya siempre ausencia de los otros), la significatividad del mundo (que es ya siempre intersubjetiva) y la comprensión de los otros (que no necesita tender un puente ontológico que nos lleve del sujeto propio, el único dado inmediatamente, al otro sujeto, en principio cerrado para nosotros). Pero todo ello no supera los análisis de Husserl sobre la intersubjetividad, sino que, como piensa Theunissen, Heidegger se limita a trasladarlos de la dimensión husserliana de la simple observación desinteresada (conocimiento teórico) a la esfera del trato activo, con la finalidad funcional que la caracteriza.¹⁴

En realidad, esto no es ni siquiera la primacía de la razón práctica en el sentido fichteano (dimensión moral), sino sólo la primacía de la facultad práctica o existencial del yo teórico (de la cual el conocimiento teórico es sólo una faceta derivada). Y así, la intersubjetividad heideggeriana, porque parte del "ser ahí" perdido en el mundo, debe llegar al "ser ahí" caído en el *Man*; porque interpreta la relación interpersonal desde la relación con las cosas, acaba en una clara cosificación del otro, que sobre todo los autores personalistas se han visto obligados a juzgar severamente.

Pero se nos dirá, con razón, que Heidegger no se queda en el "ser con" puramente formal, ni tampoco en la existencia cotidiana del *Man*, sino que pasa a considerar también la forma *auténtica* del "ser uno con otro". Aunque deseo reconocer que ya su descripción de la existencia inauténtica (con el señorío de los otros, la despersonalización, la representabilidad de uno por otro, el término medio, el aplanamiento de las posibilidades de ser, la publicidad, las habladurías, la avidez de novedades, la ambigüedad, la caída, etc.), como también su análisis de la temporalidad, constituyen aportaciones de Heidegger muy meritorias, me parece necesario en cambio poner en guardia sobre las esperanzas que podría suscitar el anuncio de lo que él entiende como *autenticidad* del "ser uno con otro". Bien al contrario, este punto de su pensamiento encierra para nosotros una gran decepción, al confirmarnos de hecho el profundo individualismo de su analítica existencial y lo bien fundado de las críticas de los personalistas.

Sin posibilidad de descender a los detalles, baste recordar que el camino que Heidegger nos propone para salir del inauténtico estar absorbido en el *Man* y del señorío despersonalizador de los otros consiste en la propia *singularización*, que nos dará la autenticidad a través de la

experiencia de la *angustia* y de la resuelta aceptación de nuestro "*ser para la muerte*".

El papel privilegiado de la angustia se debe a que en ella "se hunde lo "a la mano" en el mundo circundante, en general los entes intramundanos. El "mundo" ya no es capaz de ofrecer nada, ni tampoco el "ser ahí con" de otros. (...) La angustia "singulariza" al "ser ahí" en su más peculiar "ser en el mundo", que en cuanto compresor se proyecta esencialmente sobre posibilidades." (SZ 187; t 207-208). Esta singularización saca al "ser ahí" de su caída y le hace patentes la autenticidad y la inautenticidad como posibilidades de su ser. "La angustia abre al "ser ahí" como "*ser posible*" y como aquello que únicamente en sí y por sí puede ser como singularizado en la singularización." (SZ 188; t 208). Y en concreto, "la angustia hace patente en el "ser ahí" el "*ser relativamente al* más peculiar 'poder ser'", es decir, el *ser libre para* la libertad del elegirse y empuñarse a sí mismo." (SZ 188; t 208). No parece posible implicar más estrechamente singularización y autenticidad.

Pero el individualismo de Heidegger se manifiesta todavía con mayor nitidez si consideramos que la opción por la autenticidad incluye la decisión de abrirse y de "precorrer" hacia la suprema posibilidad de la existencia humana, hacia la muerte como "la posibilidad de la absoluta imposibilidad del "ser ahí"." (SZ 250; t 274). "La angustia ante la muerte es angustia "ante" el "poder ser" más peculiar, irreferente e irrebable." (SZ 251; t 274). Porque la amenaza y la inminencia de la muerte son estrictamente individuales, quedan rotas en ella "todas las referencias a otro "ser ahí"." (SZ 250; t 274). La soledad que comporta este quedar absolutamente referido a sí mismo y sólo a sí mismo, es una característica esencial y permanente de la existencia humana auténtica, según Heidegger. Pues, aunque el "ser ahí" auténtico debe siempre *formalmente* "ser con" otros, *esto no cuenta para nada en el acto en que se decide su autenticidad*.¹⁵

"El "precursar" hace comprender al "ser ahí" que únicamente desde sí mismo ha de tomar sobre sí el "poder ser" en que le va absolutamente su más peculiar ser." (SZ 263; t 287). La muerte reivindica al "ser ahí" en lo que tiene de singular. "Lo irreferente de la muerte comprendido en el "precursar" singulariza al "ser ahí" en sí mismo. Esta singularización (...) hace patente que todo ser cabe aquello de que se cura y todo "ser con" otros fracasa cuando le va el más peculiar "poder ser". El "ser ahí" sólo puede ser *propiamente él mismo* cuando se pone en posibilidad de ello desde sí mismo." (SZ 263; t 287)

Sin embargo, por muy singularizado que resulte el "ser ahí" en su autenticidad, cree Heidegger poder deducir que esta autenticidad que le conviene en cuanto singularizado, debe afectar también a las dimensiones de su "ser en el mundo": debe ser auténtico no sólo como "propiamente él mismo", sino también "como "ser cabe..." "curándose de" y "ser con"

procurando por"" (SZ 263; t 287). Pero el argumento de Heidegger es meramente formal:¹⁶ "El fracaso del "curarse de" y "del procurar por" no significa en manera alguna que estos modos del "ser ahí" queden desvinculados del "ser sí mismo" propio. En cuanto estructuras esenciales de la constitución del "ser ahí", son también inherentes a la condición de posibilidad de la existencia en general." (SZ 263; t 287). Y deja claro que la autenticidad del "ser con" otros será consecuencia de la propia autenticidad: sólo desde "el "precursar" la posibilidad irreferente" podrá el "ser ahí" "tomar sobre sí, desde sí y por sí su más peculiar ser" (SZ 264; t 287) cabe las cosas y con los otros.¹⁷

¿En qué consistirá, pues, concretamente esta síntesis de singularización y auténtico "ser unos con otros"? La muerte, en cuanto posibilidad irrebasable, nos hace comprender y elegir, en su propia autenticidad, todas las demás posibilidades antepuestas a ella. Esto significa, respecto de la relación con los otros, que, "en cuanto posibilidad irreferente, sólo singulariza la muerte para hacer, en cuanto irrebasable, al "ser ahí", en cuanto "ser con", comprender el "poder ser" de los otros." (SZ 264; t 288)

La autenticidad propia, como *verdad de la existencia*, modifica nuestra comprensión del "ser ahí con" de los otros, de suerte que nuestro "ser con los otros procurando por ellos" será ahora determinado partiendo de su "poder ser sí mismos" más peculiar. La singularización no nos desliga del mundo, ni nos aísla de los demás, sino que nos posibilita nuestro "ser en el mundo" auténtico, que incluye el "ser con" los otros, procurando por ellos.¹⁸

Heidegger lo formula también así: "El "estado de resuelto" relativamente a sí mismo es lo único que pone al "ser ahí" en la posibilidad de dejar "ser" a los otros que "son con" en su más peculiar "poder ser" y en la posibilidad de coabrir este último en el "procurar por" que libera adelantándose. El "ser ahí" resuelto puede convertirse en la "conciencia" de los otros. Del "ser sí mismo" propio del "estado de resuelto" surge por primera vez el "uno con otro" propio" (SZ 298; t 324), es decir, auténtico.

Frente a la otra posibilidad extrema del "procurar por" substitutivo-dominador, se nos propone en la existencia auténtica el "procurar por" los otros anticipativo-liberador.¹⁹ En el verdadero "ser uno con otro" el "procurar por" es anticipativo porque muestra al otro su "ser sí mismo" más propio como meta. Y es liberador sobre todo porque precisamente con esto libera al otro para sí mismo. "Este "procurar por", que concierne esencialmente a la verdadera cura, es decir, a la existencia del otro, y no a *algo* de que él se cure, ayuda al otro a "ver a través" de su "cura" y quedar en *libertad para ella*." (SZ 122; t 138).

De todo lo cual concluye Theunissen con razón: "Así el auténtico "ser uno con otro", que se origina gracias a la singularización o a la liberalización de sí mismo con respecto a los otros, fiel a su origen es de

hecho sólo la liberación de los otros con respecto a mí." (DA 179). Mi "dejar ser" a los otros su más propio "poder ser sí mismos" sólo puede liberarlos *para sí mismos* liberándolos *de mí*. Y "por cuanto yo no puedo quitarle al otro la existencia, mi resuelto "procurar por" "afecta" a esta existencia sólo *indirectamente*. Su ayuda tiene que ser tan indirecta como el "socrático servicio de comadrona" que la "comunicación indirecta" de Kierkegaard debe prestar. Lo cual significa de nuevo: sólo puede consistir en que yo libere al otro *de mí*." (DA 181).

O dicho con otras palabras: en el "ser uno con otro" auténtico en el sentido de Heidegger "no se *constituye* el auténtico "sí mismo". El "ser ahí" alcanza su auténtico "sí mismo" sin positiva cooperación del "ser ahí con" del otro." (DA 181). Por tanto: "En *lo más propio* suyo el auténtico "sí mismo" no está menos solo que el ego trascendental. Lo irreferente de la muerte proyecta su sombra sobre toda comunicación y da a entender al "ser ahí" que escucha la voz de su conciencia, que él en última instancia está solo" (DA 181), pues el "sí mismo" auténtico de Heidegger libera al otro no solamente en cuanto ser intramundano, sino incluso en cuanto su *más propia* existencia, en cuanto libertad.

Se produce en el plano existencial algo análogo a lo que, en el nivel teórico, ocurre con el *Ur-Ich* de Husserl, que acaba también en la soledad, porque en definitiva, de manera unilateral, es constituyente sin ser constituido. Al solipsismo trascendental le corresponde el "solipsismo existencial", propio de la singularización. La egología se convierte en autología.²⁰

El radical individualismo de Heidegger no se opone, sin embargo, a las diversas formas de posible colaboración práctica entre los sujetos. Por el contrario, la conciencia plenamente individual de cada uno parece ser una garantía del éxito del trabajo colectivo. "El común entregarse a la misma causa emana del "ser ahí" realmente "empuñado" en cada caso. Sólo esta *verdadera* unión hace posible la justa objetividad que deja al otro en plena libertad para consigo mismo." (SZ 122; t 139).

Como comenta Sartre: la imagen empírica que mejor simboliza la intuición de Heidegger no es la de la lucha, sino la del *equipo*. El "ser con" heideggeriano no es originalmente una relación de simple conocimiento, sino la sorda existencia en común de cada uno con sus compañeros de equipo, en pleno esfuerzo por alcanzar un mismo objetivo. Sobre el fondo común de esta coexistencia, el brusco desvelamiento de mi "ser para la muerte" me aísla súbitamente en una "soledad en común", elevando al mismo tiempo a los otros hasta esta misma soledad.²¹

En definitiva, nos encontramos, a semejanza de la intersubjetividad fichteana, con la colaboración de sujetos individuales en orden al ser propio de cada uno de ellos, como meta que puede ser alcanzada incluso mejor "en equipo". Pero, según Heidegger, esa interacción ni siquiera se plantea en una dimensión propiamente moral.

Que el camino y la meta deban ser una verdadera "vida en comunión", en el sentido personalista, queda desde luego excluido.

Sin embargo, para ser del todo justos con Heidegger, tras este resultado tan desolador, es preciso aducir todavía un par de textos de un escrito posterior a *El Ser y el Tiempo*, concretamente de *Vom Wesen des Grundes*, del año 1929, que parecen responder, sin nombrarlo, a las críticas que Karl Löwith, en su libro *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, de 1928, había dirigido contra Heidegger y, muy en particular, contra la concepción del "ser con" y del "ser uno con otro" que acabamos de exponer.²²

La crítica de Löwith se refiere, sobre todo, a dos aspectos que ya hemos recogido en nuestro debate con Heidegger: a la prioridad fáctica del mundo circundante respecto de la relación intersubjetiva en el análisis del "ser ahí", y a la concepción del auténtico "ser uno con otro" como ser de un "sí mismo" con otro "sí mismo".

En el primer punto defiende Löwith precisamente la tesis contraria, de inspiración personalista, o sea, la *primacía del mundo interhumano* respecto del mundo circundante (con lo cual afirma también la *inmediatez* de la relación interpersonal, no mediada ni condicionada por objetivos intramundanos), aunque reconoce que entre ambos mundos se da de hecho una *dialéctica* peculiar.²³

En el segundo punto Löwith pone de manifiesto que si la relación parte de la singularización del propio "sí mismo", el cual debe liberar al otro para que acceda también a su "sí mismo", la supuesta liberación será sólo una forma sutil o sublime de dominio, pues en realidad impongo al otro una idea de libertad y un concepto del "sí mismo" que, si no se admite una relación previa entre ambos más radical, yo he adquirido en la experiencia hecha sólo conmigo mismo y que he puesto por obra en mi propia singularización. La autenticidad heideggeriana, pretendiendo dar la libertad al otro, en realidad se la negaría, pues no sería más que obligar al otro a ser tan singular como yo.²⁴

Frente a esta "autenticidad" inauténtica, propone Löwith la *relación yo-tú* como forma más original y verdadera de "ser uno con otro", que supera el individualismo por partir de un *positivo* estar *juntos* uno con otro, no limitándose a propugnar sólo una simple coexistencia de libertades.²⁵

Por una parte Heidegger acepta en buena medida el primer punto, insistiendo en el carácter *relacional* del concepto del mundo, que no designa ni la totalidad de las cosas naturales, ni la comunidad de los hombres, sino que pretende exponer la *existencia humana* en su *referencia al conjunto de los entes*, incluido también el "ser ahí" en dicha totalidad. Y reconociendo que la estructura ontológica del mundo circundante como mundo de útiles es sólo una *primera caracterización* del fenómeno

"mundo", que simplemente sirve de preparación para el problema trascendental del mundo.²⁶

Más en concreto nos aclara Heidegger que el "ser ahí", proyectándose a él mismo, proyecta el mundo y, trascendiendo el mundo, llegando a él mismo a partir del mundo, se origina en cuanto "sí mismo" y a la par comprende el mundo. De ahí que el "por mor de", esencial al "ser ahí", se refiera tanto al mundo (que es, sobre todo, mundo humano) como a sí mismo.²⁷ Por esto ya en *El Ser y el Tiempo* se había constatado: "El mundo del "ser ahí" es un "mundo del con"" (SZ 118; t 135); y también: "En razón de este *concomitante* "ser en el mundo" es el mundo en cada caso ya siempre aquel que comparto con los otros." (SZ 118; t 135).

Así pues, precisando el concepto de mundo, Heidegger nos ayuda a profundizar en la dialéctica entre ambos mundos formulada por Löwith. "El mundo forma parte del "ser sí mismo"; él es esencialmente relativo al "ser ahí"." (WG 35). Y deja abierta la posibilidad de que su prioridad expositiva y metódica del ser cabe lo "a la mano" no se convierta necesariamente en una primacía objetiva de esta forma de ser respecto de la relación intersubjetiva.²⁸

Pero, por otra parte, al tomar Heidegger en consideración el segundo punto de la crítica de Löwith, que parece rechazar como una falsa interpretación, se defiende aclarando su pensamiento con las siguientes palabras: "La proposición: *El "ser ahí" existe "por mor de" sí mismo*, no contiene ninguna finalización óntica egoísta a favor de un amor propio ciego del hombre fáctico en cada caso. Por esto no puede ser "refutada" por ejemplo con la referencia a que muchos hombres se sacrifican *por los otros* y a que los hombres en general no existen solos para sí, sino en comunidad. En la proposición mencionada no hay ni un aislamiento solipsista del "ser ahí" ni una exaltación egoísta del mismo. Ella da por el contrario, en verdad, la condición de la posibilidad de que el hombre "se" pueda comportar o "egoísticamente" o "altruísticamente". Sólo porque el "ser ahí" en cuanto tal está determinado por el "ser sí mismo", puede relacionarse un "yo mismo" con un "tú mismo". El "ser sí mismo" es el presupuesto para la posibilidad de la yoidad, que siempre se abre sólo en el tú. Pero nunca el "ser sí mismo" está referido al tú, sino que -por ser el posibilitador previo de todo esto- es neutral frente al "ser yo" y al "ser tú", y con mayor razón por ejemplo respecto de la "condición sexual". Todas las proposiciones esenciales de una analítica ontológica del "ser ahí" en el hombre consideran a este ente por adelantado en esta neutralidad." (GW 35).

Pasaje extenso, pero efectivamente clarificador, pues si el "ser sí mismo" determina al "ser ahí" en cuanto tal y es previo al "ser yo" y al "ser tú", que se fundan en él y que, a su vez, en su originarse se posibilitan mutuamente, entonces nos hallamos muy próximos a la concepción de Fichte de una "yoidad" (aquí "ser sí mismo") prepersonal o suprapersonal,

que fundamenta el ser personal tanto del yo como del tú. Con la diferencia de que en Heidegger se plantea el "ser con" de manera existencial, pero únicamente *formal* y, por ello, no importa que la relación sea egoísta o altruísta, ya que la razón práctica y la dimensión moral no parecen gozar de primacía alguna. Y por el mismo motivo no se busca la autenticidad de ambos en el mutuo reconocimiento (como en Fichte o en Hegel), sino "en la singularización original del "estado de resuelto" silencioso y presto a la angustia" (SZ 323; t 350). El hombre fáctico es auténtico si se arraiga en el "ser sí mismo" *neutral* de su fundamento: "el yo tiene su fundamento en el "ser ahí" en cuanto "sí mismo"." (DA 161).

Al final de este escrito, sin embargo, añade Heidegger otro elemento que podría significar una corrección todavía más importante: "Pero la esencia de la finitud del "ser ahí" se descubre en la *trascendencia en cuanto libertad con respecto al fundamento*. Y así es el hombre (...) una esencia de la lejanía. (...) Y sólo el poder oír hacia la lejanía causa para el "ser ahí" en cuanto "sí mismo" el despertar de la respuesta del "ser ahí con", en el "ser con" con el cual él puede sacrificar la yoidad para ganarse como auténtico "sí mismo"." (WG 50).

Parece, por tanto, que la autenticidad del "yo mismo" no procede sólo de su relación con el fundamento, sino que el "ser con" el otro (hecho de escuchar y responder) es afirmado como condición del ser "sí mismo" *auténtico* del yo. Pero, aparte del posible carácter meramente teórico de este "diálogo" constitutivo, hay que aclarar la cuestión decisiva: ¿quién es en *última instancia* el constituyente de esta relación?

De hecho, esta aclaración ya nos la da el mismo Heidegger de manera suficiente: es el poder oír del yo lo que despierta la respuesta del otro; es el yo quien sacrifica su yoidad. O en una afirmación todavía más explícita: las "lejanías originarias" que el hombre necesita para una relación de "alteridad", son las "que él se forma en su trascendencia con respecto a todo ente" (WG 50)

Y conviene observar que también Löwith llega en este punto a una solución idéntica, pues el *común planteamiento trascendental* lleva a ambos autores a un acuerdo básico, pese a las divergencias que hemos procurado subrayar.²⁹ Por esto se comprende fácilmente que, en el fondo, Löwith no se alinee con los personalistas contra Heidegger, sino más bien con Heidegger contra los personalistas, en concreto, contra Ebner y Gogarten, a los que reprocha que la prioridad del tú respecto del yo invierte la dirección espontánea y natural del yo que interpela al tú, y esto (opina Löwith) no por razones fenomenológicas, sino por motivos dogmáticos, no como tesis antropológicas, sino como afirmación teológica.³⁰

Porque, en verdad, la diferencia esencial entre personalistas (o dialógicos) y trascendentales es de planteamiento y no sólo de contenido, pienso que no es preciso exponer punto por punto la crítica de Buber a

Heidegger (distancia y abstracción del análisis del "ser ahí" respecto de la vida humana real, en su diversidad y complejidad concretas; despotenciación, desvitalización y falsa autenticidad en la relación del individuo consigo mismo; crítica del "ser para la muerte", del concepto de culpa y de la voz de la conciencia como llamada de la propia existencia; concepción monológica solitaria, sin relación ni con el tú humano ni con Dios; crítica de la solicitud o del "procurar por" en cuanto relación esencial; insuficiencia de la singularización y cerrazón del ideal del "ser sí mismo"; falta del "nosotros" esencial; deficiencias en cuestiones de corporalidad, de arte, de amor y de religión; concepción mágica de lo sagrado y pretensión de poner condiciones a una posible aparición de Dios; noción equivocada de la historia; etc.).³¹

Siendo en general acertada, toda esta crítica ha sido considerada incluso como un gran malentendido. J. Goldstein cree que Buber no ha entendido a Heidegger y, después de analizar algunas de las divergencias principales, llega a la conclusión de que entre la tarea heideggeriana de una ontología fundamental y el interés de Buber por una antropología teológica hay tal diferencia que es inútil comparar sus afirmaciones, por estar hechas en contextos totalmente diversos.³²

Nos llevaría igualmente demasiado lejos recoger lo mucho que se ha escrito sobre el interesante tema "Heidegger y la teología". Baste constatar que Heidegger es filósofo y quiso ser tratado como tal, y que la pregunta sobre Dios aparece más bien al margen de sus reflexiones. Su pensamiento se expresa perfectamente con frases como: "mediante la interpretación ontológica del "ser ahí" como "ser en el mundo" no se ha decidido ni positiva ni negativamente sobre un posible ser para Dios" (WG 36); "no se ha decidido nada aún sobre la existencia de Dios o sobre su "no-ser" y tanto menos sobre la posibilidad o imposibilidad de los dioses" (H 36; t 50); "no puede ser teísta, como tampoco ateo. Pero esto no sobre la base de una actitud indiferente, sino desde la atención de los límites que le están puestos al pensar en cuanto pensar" (H 37; t 51). Y, en cambio, no lo caracterizan con tanta precisión sus elucubraciones sobre lo sagrado, las cuales ciertamente merecen la acusación de Buber de querer poner condiciones a un posible renacimiento de Dios o de los dioses, como quien practica los conjuros de la magia.³³

Que Heidegger no es teólogo nos lo indica también la fina observación de Fr. Wiplinger: Heidegger redescubrió el originario "frente a frente" de la ontología fundamental, pero dejó este "frente a frente" de *pensar y ser* "casi con violencia en una indeterminación fluctuante", a semejanza del *logos* griego, por haberse asustado ante las consecuencias de su planteamiento, ante la conclusión de tener que "comprender este "frente a frente" como personal-dialógico."³⁴

Pero si Heidegger lo hubiera hecho así, añorando quizás sus orígenes teológicos -una breve fase de su juventud-, en tal caso habría

fundamentado teológicamente la ontología, es decir, habría dado el paso de un método estrictamente filosófico trascendental (exclusivamente racional) a un horizonte de comprensión propiamente teológico, y esto creo que no fue nunca ni su intención ni su deseo,³⁵ por más que se pueda aceptar que el pensar del ser del último Heidegger contiene realmente "un momento dialógico" (DA 163), como opinan el mismo Wiplinger y también Theunissen.

Una aclaración que sí puede interesarnos para nuestro tema es la referente a una posible primacía de la razón práctica en el análisis existencial de Heidegger y concretamente en su concepción del "ser uno con otro". En principio hemos negado dicha primacía, en el sentido estricto de una prioridad de la dimensión moral sobre la cognoscitiva teórica.³⁶ El mismo Heidegger subraya que su "exégesis tiene una mira puramente ontológica y está muy lejos de ser una crítica del "ser ahí" cotidiano bajo un punto de vista moralizador" (SZ 167; t 186), como insiste también en que "la voz de la conciencia" no tiene un significado ni teológico ni moral,³⁷ pero por otra parte reconoce que "una determinada manera óntica de concebir la existencia propia" (auténtica), como "ideal fáctico del "ser ahí"" (SZ 310; t 337), ha guidado desde el comienzo su exégesis ontológica de la existencia humana, ya que "la verdad" ontológica del análisis existenciario se despliega sobre la base de la verdad existencial original." (SZ 316; t 343-344).

Esto supuesto y teniendo en cuenta su concepción de la temporalidad y de la historicidad del "ser ahí", se comprende que Heidegger llegara a formular una teoría del "destino individual" y del "destino colectivo": "Sólo el ser en libertad para la muerte da al "ser ahí" su meta pura y simplemente tal y empuja a la existencia hacia su finitud. La bien asida finitud de la existencia arranca a la multiplicidad sin fin de las primeras posibilidades que se ofrecen, las posibilidades del darse por satisfecho, tomar las cosas a la ligera, rehuir los compromisos, y trae al "ser ahí" a la simplicidad de su *"destino individual"*. Con esta expresión designamos al gestarse original del "ser ahí", gestarse implícito en el "estado de resuelto" propio y en que el "ser ahí" se hace "tradición" de si mismo, libre para la muerte, a sí mismo, en una posibilidad heredada pero, sin embargo, elegida." (S% 384; t 414).

Y más adelante: "Pero si el "ser ahí" que en en forma de "destino individual" existe, en cuanto "ser en el mundo", esencialmente en el "ser con" otros, es su gestarse histórico un "gestarse con" y constituido como "destino colectivo". Con esta expresión designamos el gestarse histórico de la comunidad, del pueblo. El "destino colectivo" no es un conjunto de "destinos individuales", como tampoco puede concebirse el "ser uno con otro" como un venir a estar juntos varios sujetos. En el "ser uno contra otro" en el mismo mundo y en el "estado de resuelto" para determinadas posibilidades son ya trazados por anticipado los "destinos individuales".

En la coparticipación y en la lucha es donde queda en franquía el poder del "destino colectivo". El "destino colectivo", en forma de "destino individual", del "ser ahí", en y con su "generación", es lo que constituye el pleno y propio gestarse histórico del "ser ahí". (SZ 384-385; t 415).

Lo formulado ya en *El Ser y el Tiempo* es más comprensible todavía desde la perspectiva que el último Heidegger elabora al poner al hombre a la escucha de la pretensión del Ser, en disposición de dejarse *comprometer por el Ser para el Ser*.³⁸

Si en este escuchar y responder radica el lenguaje, se sigue que el hombre no sólo "es en el mundo", sino que, de manera más fundamental todavía, habita en el lenguaje:³⁹ "el morar en la verdad del ser", o habitar en el lenguaje, "es la esencia del "ser en el mundo"." (H 42; t 59). Por tanto, "todo se basa en aprender a morar en el hablar del lenguaje" (US 33), entendido como don del Ser, que acontece, en el hombre y para el hombre, en todo *decir esencial*.⁴⁰

Con esta alusión a los temas del destino y del lenguaje he querido responder a la pregunta por el último horizonte de comprensión de los análisis existenciales de Heidegger: su horizonte no es el de la razón teórica, pero tampoco el de la razón práctica (en sentido moral), sino el de una ontología fundamental que, *según él*, está más allá de ambas y nos permite llevar a cabo la labor de compenetración entre una y otra.⁴¹ Si esto no es realmente así, si la ética funda de hecho la ontología, incluso la ontología fundamental, Heidegger, al intentar dar una base ontológica a la razón práctica, le negaría en realidad su primacía. De ahí el carácter "neutro", formal y de hecho abstracto (ilegitimamente abstracto) de todas sus afirmaciones ontológicas.⁴²

Al mismo tiempo, lo dicho sobre el lenguaje nos confirma la opinión de que en el último Heidegger hay en verdad un momento dialógico que, sin embargo, ni está desarrollado en una teoría de la intersubjetividad ni, aunque lo estuviera, nos podría llevar más lejos de los estrechos límites de una filosofía trascendental, teórico-práctica, sólo vagamente ética, inspirada quizás en el voluntarismo escotista.⁴³ No nos permitiría superar, por ejemplo, el individualismo moral de Fichte.

Además de su planteamiento trascendental, quizás sean dos los puntos que cabe destacar en esta breve exposición de la teoría de la intersubjetividad en Heidegger y en nuestro debate metodológico con él: su profundo individualismo, que resulta de su concepto de singularización y que vendría a ser, según opina Buber, una secularización filosófica del pensamiento de Kierkegaard;⁴⁴ y las oscuridades y ambigüedades provocadas por su idea de la "igual originalidad" (ésta sí claramente antifichtean), que para él no es algo casual o secundario, sino más bien una cuestión de principio o, mejor, de anti-principio: "El fenómeno de la *igual originalidad* de los elementos integrantes ha sido frecuentemente descuidado en la ontología, como efecto de una desenfrenada tendencia

metódica a mostrar que todas y cada una de las cosas tienen su origen en un simple "primer principio". (SZ 131; t 148).

No lamentamos que Heidegger se resistiera a la tendencia desenfrenada hacia la identidad, propia de toda razón monista, pero sí que echamos de menos, en sus análisis de la intersubjetividad, el horizonte de la *auténtica comunión* entre libertades humanas que se sienten *agraciadas* por el don de una existencia reconciliada, vivida como participación en el amor misericordioso de Dios. Quizás Heidegger fue víctima del mal que él mismo diagnosticó como "lo característico de esta época", como "la única desgracia": "tener cerrada la dimensión de la gracia" (H 37; t 51). Situado en la encrucijada entre la razón monista y el arraigo de la razón en la fe, Heidegger no se decidió ni a consumir su filosofía, sacando las últimas consecuencias del dinamismo de la razón solitaria hacia la identidad, ni a llevarla a su verdadera plenitud, que pide a la razón autotranscenderse, recuperarse más allá (y más acá) de sí misma, al aceptar la salvación ofrecida por Dios. Pues también la filosofía, como todo el hombre, necesita ser salvada; Y sólo Dios puede salvarnos!⁴⁵

Notas

1. Las obras de Heidegger que serán citadas con la simple referencia de su sigla y de la paginación correspondiente son: *Sein und Zeit*, 4ª ed. Halle a. d. Salle 1935, sigla SZ (t: *El Ser y el Tiempo*, México/Buenos Aires 1951, corrigiendo esta versión castellana de J. Gaos sólo en algún caso excepcional); *Vom Wesen des Grundes*, 3ª ed. Frankfurt a. M. 1949, sigla WG; *über den Humanismus*, Frankfurt a. M., 1949, sigla H (t: *Carta sobre el humanismo*, 3ª ed. Madrid 1970); y *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, sigla US. También citaré de este modo la obra de M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1965, sigla DA. Entre todos los comentarios, es a este estudio de Theunissen (DA 156-186) al que más debo para mi propia exposición de nuestro tema.
2. Cfr. su carta-prólogo en el libro de W. J. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Den Haag 1963, XV.
3. Cfr. DA 156-186, esp. 160-161.
4. D. Julia ha demostrado que la Doctrina de la Ciencia de 1804 equivale a una síntesis entre el racionalismo idealista y el existencialismo moderno (cfr. "Le savoir absolu chez Fichte et le problème de la philosophie", en *Archives de Philosophie* 25 (1962) 345-370, esp. 366-370). M. Gueroult tituló su comunicación al XIII Congreso Internacional de Filosofía, de 1963, en ciudad de Méjico, "Les antécédents fichtéens de l'existentialisme" (cfr. el volumen IX de las *Memorias del Congreso*, México 1964, 357-363). Y R. Garaudy propugnaba "asimilar los temas válidos de la filosofía de la existencia tal como se han formulado en la perspectiva racionalista del Fichte" (cfr. su *Karl Marx*, Paris 1964, 55).
5. Cfr. también, por ejemplo, SZ 118 y 179 (t 134-135 y 199).
6. Cfr. SZ 310 (t 337).
7. Cfr. el análisis de este punto que nos ofrece Theunissen en DA 169-172.
8. Cfr. DA 164.
9. Cfr. DA 167-169, con las referencias a J. Cullberg, E. Grisenbach y J. -P. Sartre, que dirigieron a Heidegger críticas semejantes.
10. Cfr. SZ 121 (t 137).

11. Cfr. SZ 123-125 (t 139-142).
12. Cfr. DA 172-176.
13. Por ejemplo, en SZ 125, 167-168, etc. (t 141-142, 187, 201, etc.), además de su proclamación inicial, ya indicada (SZ 114; t 130).
14. Cfr. DA 166-167, 171-172, 174-177, 180, 183, etc.
15. Cfr. DA 178.
16. Cfr. DA 177-178.
17. Cfr. SZ 297-298 (t 323-324), donde Heidegger precisa el orden interno de los diversos momentos de esa "abertura" a la verdad de la existencia unitaria, "con igual originalidad".
18. Cfr. el pasaje ya indicado de SZ 297-298 (t 323-324).
19. Cfr. DA 179-181.
20. Cfr. DA 174, 176 y 181-182, con la referencia a SZ 188 (t 208).
21. Cfr. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 1949, 303 (*El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Madrid 1984, 275).
22. Cfr. DA 161, 181 y 413-420. De la obra de K. Löwith utilizamos la reedición fotomecánica de Darmstadt 1969.
23. Cfr. DA 414-418 y la obra citada de K. Löwith, esp. 14-48.
24. Cfr. DA 418-420 y la obra de Löwith, esp. 79-82.
25. Cfr. DA 420-430.
26. Cfr. WG 33-34.
27. Cfr. WG 34-36 y DA 161.
28. Recuérdese el planteamiento que Theunissen hace de este problema en DA 169-170.
29. Cfr. DA 435-439.
30. Cfr. DA 438 y la obra citada de Löwith, 131-135. Para la evolución posterior de Löwith respecto de Heidegger, cfr. *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, 2ª ed. Göttingen 1960 (*Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Madrid 1956), y sus *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart 1960.
31. Cfr. sobre todo M. Buber, *Werke*, vol. I: *Schriften zur Philosophie*, München/Heidelberg 1962, 360-380 y 555-561 (*¿Qué es el hombre?*, reimp. México/Madrid/Buenos Aires 1976, 86-113; y *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre Religión y Filosofía*, Buenos Aires 1970, 65-72).
32. Cfr. J. Goldstein, "Buber's Misunderstanding of Heidegger". *Being and the Living God*, en *Philosophy today* 22 (1978) 156-167, esp. 164-166.
33. Cfr. el texto ya citado de M. Buber, en *Werke*, vol. I: *Schriften zur Philosophie*, 555-561 (*Eclipse de Dios*, 65-72), con las referencias a diversos escritos de Heidegger.
34. "Dialogischer Logos. Gedanken zur Struktur des Gegenüber", en *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 70 (1962-1963) 169-190, 182. Cfr. también M. Buber, *Werke*, vol. I: *Schriften zur Philosophie*, 378 (*¿Qué es el hombre?*, 110); y K. Löwith, *Heidegger*, 42-43 (t 116-117).
35. Cfr., por ejemplo, SZ 29-230 (t 251). Como nos recuerda Löwith, Heidegger declaró en una conferencia sobre el tiempo, de 1924, que el filósofo no sabe nada acerca de Dios y, por consiguiente, tampoco nada acerca de la eternidad. Y Löwith piensa que Heidegger se mantuvo fiel a este primer esbozo del problema del tiempo (cfr. *Heidegger*, 44; t 119).
36. Cfr., por ejemplo, SZ 289-295 y 316-323 (t 314-321 y 344-350); y H 38-46 (t 52-64).
37. Cfr. SZ 270-295 (t 294-321).
38. Cfr. H 5 (t 8).
39. Cfr. H, esp. 5, 10, 13, 42-43 y 45 (t 7, 14, 19, 59 y 62-63).
40. Cfr. US 252 y ss.
41. Cfr. los textos ya indicados de SZ y de H, esp. SZ 320 (t 347-348).
42. Aludimos, claro está, a la crítica de Heidegger formulada por E. Lévinas y por otros personalistas. Ahora bien, la "neutralidad" y el carácter abstracto de los análisis de Heidegger no se deben sólo a su ontologización de las relaciones éticas, sino también al

desarraigo de su pretendida razón teleológica o absoluta (más allá de la razón teórica y de la razón práctica, para poder compenetrarlas a ambas) con respecto al horizonte, propiamente religioso, de la fe en Dios.

43. Cfr. R. Schaeffler, *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt 1978, 1-34 y 130-132; y *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*, Darmstadt 1980, 229-233 y 259-260.

44. Cfr. *Werke*, vol. I: *Schriften zur Philosophie*, 378 (*¿Qué es el hombre?*, 110).

45. Aun admitiendo su mejor intención, pienso que el hecho de que Heidegger, en su última entrevista, exclamara concretamente: "¡Sólo un Dios puede todavía salvarnos!" (cfr. *Der Spiegel*, 31 de mayo de 1976), rebaja a "receta cultural" lo que, de otro modo, podría interpretarse como la invocación de un alma creyente. En efecto, el mismo "experto" que declara a Dios ausente, se inclina a reconocer que algún ser de rango semejante nos está resultando necesario; al menos por algún tiempo...

Taula
(UIB) núm. 13-14 1990

HEIDEGGER I LEVINAS

Josep M. Esquirol i Calaf

Aquestes ratlles pretenen, principalment, exposar el nucli de la crítica de Levinas a Heidegger. Alhora, pensem que arran d'aquesta temàtica ens és permès d'indicar el problema de l'existència mateixa del discurs filosòfic. Pensem que aquest es manté amb dificultat tant en el plantejament de Heidegger com en el de Levinas. En Heidegger, perquè el discurs de l'home acaba essent ressò del Logos de l'Ésser; en Levinas, perquè l'activitat de la teoria es vol fer secundària a favor d'una relació d'afectació o de sofriment, relació ètica.

1. Un punt de partença: la qüestió envers la tècnica i la divinització del Lloc

Davant d'aquest tema, tan comentat en el nostre segle, del sentit de la tècnica, Heidegger porta a terme una reflexió en un escrit intitulat precisament *La qüestió envers la tècnica*.¹ La qüestió es concreta en quin és el sentit de la ciència moderna, perquè en aquesta es dóna quelcom d'essencialment distint de la ciència antiga: «El revelar que senyoreja de cap a cap la tècnica moderna es desplega, però, no solament en un produir en el sentit de la *poiesis*. El revelar imperant en la moderna tècnica és un provocar (*Herausfordern*) que posa, tocant a la natura, l'exigència de subministrar energia que, com a tal, es pugui espletar (*herausgefördert*) i acumular. Això, però, ¿no és vàlid també pel que fa al molí de vent? No. Certament, les seves ales giren amb el vent i resten immediatament confiades al seu buf. El molí de vent, però, no desclou les energies del corrent d'aire per acumular-les.»² La tècnica moderna és una acció sobre la naturalesa que, més que utilitzar-ne les forces tot deixant que aquesta es mantingui en la seva revelació, explota les seves forces i n'interromp el curs. La tècnica moderna colpeix la naturalesa.

En la tècnica moderna l'home domina la naturalesa, es pensa com a senyor de la terra. Això és la conseqüència del pressupòsit fonamental de la fundació de la ciència moderna, segons el qual el món és de naturalesa matemàtica i, per tant, hom pot desplegar un càlcul universal sobre aquest, que el descobreixi com a tal.

Aquest senyorejar de l'home tècnic s'inflexiona, segons Heidegger, en una impossibilitat de conèixer-se a si mateix i, sobretot, de deixar que la naturalesa es reveli.³ L'essència de la tècnica moderna com a *Ge-stell*, 'compostatge', és el perill més gran, «amença amb la possibilitat que, a l'home, se li pugui refusar recollir-se (*einzukehren*) en un revelar més originari i, així, experimentar l'advocació d'una veritat més inicial.»⁴

Levinas interpreta la posició heideggeriana davant la tècnica com una acurada manifestació del paganisme. La salvació estaria situada per Heidegger en el fet que l'home retrobés el món (i, per mitjà d'aquest, la patència i la il·luminació de l'Ésser).

«Retrobar el món –interpreta Levinas–, és retrobar una infància arraulida misteriosament en el Lloc, obrir-se a la llum dels grans paisatges, a la fascinació de la natura (...). L'Ésser mateix del real es manifestaria darrera d'aquestes experiències privilegiades, presentant-se i confiant-se a la mirada de l'home. I l'home, guardià de l'Ésser, obtindria d'aquesta gràcia la seva existència i la seva veritat.»⁵

Levinas denuncia la temàtica heideggeriana com a regressió a un paganisme sedentari, a un Sagrat mític encobridor de l'autèntica responsabilitat ètica. A la fascinació sacral pel Lloc correspon un oblit dels altres homes en la seva humanitat: «Vet aquí l'eterna seducció del paganisme...

El sagrat filtrant a través del món... El misteri de les coses és la font de tota crueltat envers els homes.»⁶

Com a conseqüència, Levinas acaba sentenciant: «la tècnica és menys perillosa que els genis del *Lloc*.»⁷ En un cert sentit la tècnica ens arrenca del món heideggerià i de les supersticions del *Lloc*. L'alternativa levinasiana és una altra: «percebre els homes fora de la seva situació on estan acampats, deixar lluir el rostre humà en la seva nuesa.»⁸

La manera de pensar la situació humana per part de Heidegger suposa, als ulls de Levinas, un «règim de potència més inhumà que el maquinisme»;⁹ l'«arrelament pagès» pot ser font d'una crueltat més gran que aquella que prové estrictament de l'existència tecnològica. Aquest «arrelament» amb què Lévinas denomina el plantejament heideggerià és «una existència que s'accepta com a natural, (una existència) per la qual la seva plaça al sol, el seu sòl, el seu *lloc*, orienten tota significació. Es tracta d'un *existir* pagès. L'Ésser l'ordena constructor i cultivador, en el si d'un paisatge familiar, en una terra maternal (...). Aquesta maternitat de la terra determina tota la civilització occidental de propietat, d'explotació, de tirania política i de guerra.»¹⁰ Contra una «manera germànica» que destaca la força del *Lloc*, de la Terra i, en definitiva, de l'esperit del poble lligat a la fecunditat del *Lloc*, Levinas denuncia la seva violència potencial, la seva ignorància de l'altre home com a principi ètic i el seu immanentisme pagà on ja no hi ha singulars sinó un sorollar intranquil d'éssers que no acaben de sorgir de la fecunditat del Tot i que ben just esdevenir singulars s'aboquen de nou en el Neutre maternal.

Levinas pensa que el judaisme té la seva oposició més radical enfront de la divinització pagana del món. Ja en aquesta temàtica podem reconèixer l'oposició filosòfica a la idea de Totalitat.

2. La primàcia de l'Ésser

Ja en aquest punt que hem pres com a introducció es deixa entreveure la manera com Heidegger pensa l'home. L'home és la possibilitat de la revelació de l'Ésser. És el mitjà de la revelació de l'Ésser.

Poden valer com a il·lustratius aquests breus passatges extrets de la *Carta sobre l'humanisme*.¹¹ Heidegger comença exposant la seva concepció del llenguatge, que haurem de retenir bé, car Levinas s'hi oposarà frontalment. Heidegger escriu: «La paraula (*Sprache*) és la casa de l'ésser. En la seva habitança hi habita l'home. Els pensadors i els poetes són els guaites d'aquesta habitança...»¹²

Per damunt de l'home, la Paraula i l'Ésser. L'home resta subordinat, en el seu ésser, a la Paraula originària de l'Ésser. L'home resta, en el seu ésser, a l'escolta de la Paraula amb què l'Ésser es fa patent, es revela.

De la revelació de l'Ésser li ve a l'home el seu ésser, «només en la mesura que la il·luminació de l'ésser s'esdevé apropiadorament, es transfereix en propietat l'ésser a l'home.»¹³ Heidegger sintetitza el seu pensament sobre l'home i la seva relació amb l'Ésser així: «"Humanisme" designa ara, en el cas que ens decidim a mantenir aquest mot: l'essència de l'home és essencial per a la veritat de l'ésser, i això de tal manera que, en conseqüència, precisament no és pas l'home, pres com a tal, el que importa.»¹⁴ L'home no és allò que importa, allò que importa és l'Ésser que es revela mitjançant l'home com a ex-sistent.

Les mateixes idees encara poden trobar-se més accentuades a *Der Satz vom Grund*: «La dispensació (*Geschick*) de l'ésser, en tant que propòsit i crida, és la Paraula que parla a l'origen de tot parlar humà.»¹⁵

Aquesta és la fòrmula decisiva: «El llenguatge parla, no pas l'home.»¹⁶ L'home parla només en la mesura que respon al llenguatge que prové de la dispensació o de la revelació de l'Ésser. La resposta de l'home a la Paraula originària de l'Ésser constitueix precisament la manera com l'home té el seu lloc en la clariana de l'Ésser. L'Ésser és un logos que no és el verb de ningú.

Levinas ha pres atentament nota d'aquest plantejament: la filosofia de Heidegger no s'ocupa de l'home com a tal, s'ocupa primerament de l'ésser. I això perquè la veritat és, per Heidegger, la revelació de l'ésser. D'aquesta manera, el *Dasein* és el lloc on s'acompleix la veritat com a revelació de l'ésser; «és doncs perquè hi ha veritat que hi ha pensament i que l'home es col·loca al centre del problema filosòfic.»¹⁷

La idea és que l'home no és pròpiament subjecte sinó portaveu i mitjà de quelcom. Levinas ho indica també quan parla del concepte de llibertat en Heidegger: «la llibertat que l'essència de la veritat mobilitza no és, en Heidegger, un principi de lliure albir. La llibertat sorgeix a partir d'una obediència a l'ésser: no és l'home qui sosté la llibertat, és la llibertat que sosté l'home.»¹⁸ L'home no és subjecte de la llibertat; l'home és lliure perquè en ell es manifesta la llibertat de l'ésser: «Per Heidegger, la llibertat de l'home depèn de la llum de l'Ésser.»¹⁹

En Heidegger el pensament de l'Ésser vol recuperar la igualtat dels éssers concrets que s'hi fonamenten, en particular dels homes com a éssers privilegiats, lloc del *Sein*. ¿Però –podem demanar– aquesta igualtat no amaga una homogeneització i, de fons, una negació de la pluralitat? ¿No podria esdevenir, en un cert sentit, una justificació de la violència?

D'altra banda, la posició de l'home en relació a l'Ésser fa que Heidegger entengui que l'humà consisteix precisament en romandre i perseverar en l'Ésser. Per Levinas, en canvi, i contra la possible violència de la perseverança, l'humà és posar en qüestió el meu propi ésser i, així, trencar «el dret dels meus poders, de la meua gloriosa espontaneïtat de vivent».

Tant en Heidegger com en Levinas es porta a terme una crítica de la subjectivitat moderna, de la potència del jo; però la manera com això es fa varia molt significativament. En Levinas es manté la primacia de l'home, en aquest cas com a altre home. L'estructura fonamental de la subjectivitat és la passivitat²⁰ en el sentit de la possibilitat de ser ferit, la vulnerabilitat, la capacitat de rebre, i de rebre l'altre. En Heidegger, en canvi, l'home deixa pas a l'Ésser; en Heidegger –diu Levinas– el moviment comença en l'èsser en lloc de procedir de l'home. «Per Heidegger, el procés mateix de l'èsser –l'essència de l'èsser– és l'eclosió d'un determinat sentit, d'una determinada llum, d'una determinada pau que res no demanen al subjecte, res no expressen que sigui interior d'una ànima. El procés de l'èsser –o essència de l'èsser– és, des del començament, manifestació, és a dir, plenitud en el lloc, en el món, en l'hospitalitat. Però també la manifestació requereix l'home perquè s'hi confia com a secret i com a tasca. Confident, però també portaveu, herald, missatger de l'èsser, l'home no expressa cap consciència.»²¹ La crítica heideggeriana a la subjectivitat moderna reverteix a convertir l'home en un portaveu de quelcom que no és humà, a convertir-lo en una articulació de la «presència de l'èsser entre nosaltres» (*parusia*). L'home, essent així mitjancer d'un Neutre i Anònim, es troba abocat a una gran tasca –la revelació de l'Ésser– però en la manca de calor d'allò que és pròpiament humà.

3. Els termes de la interpretació i de la crítica a Heidegger

El primer terme clau que en la filosofia de Levinas esdevé una crítica a l'èsser heideggerià és el concepte de «*il y a*». Apareix al final dels anys quaranta en *De l'existence à l'existant* (1947) i també a *Le temps et l'autre* (1948).

La noció de «*il y a*» interpreta l'èsser heideggerià com a neutre i impersonal: «L'absència de tota cosa retorna com una presència: com el lloc on tot està enfonsat, com una densitat d'atmosfera, com una plenitud del buit o com la remor del silenci. Hi ha, després d'aquesta destrucció de les coses i dels éssers, el "camp de força" de l'existir, impersonal. Alguna cosa que no és ni subjecte, ni substantiu. El fet de l'existir que s'imposa, quan ja no hi ha res més. I és anònim: no hi ha ningú ni res que prengui aquesta existència sobre ell. És impersonal com "plou" o "fa calor".»²²

L'èsser heideggerià com a «*il y a*» és la negació de l'alteritat i de la multiplicitat. Levinas, en plantejar una sortida del «*il y a*», vol salvaguardar la singularitat i la solitud de l'existent; vol plantejar un pensament de la diferència com a separació.

El «*il y a*» és l'experiència del sense sentit. Contrastant amb Heidegger, Levinas mostrarà com el sentit neix, no de l'angoixa i del pensar sobre la mort, sinó trencant la neutralitat de l'èsser com a «*il y a*».

¿En quins termes Levinas planteja aquesta sortida? A l'entrevista que s'ha publicat amb el títol d'*Ètica i infinit* (1982), Levinas diu que ja des que ell introduí la temàtica del «*il y a*», va pensar que la sortida s'havia de buscar en la relació amb l'altre, en la relació amb l'altre home, relació desinteressada i única per vèncer l'ombra del «*il y a*» i del sense sentit.

I l'altre es determina d'una manera preeminent com a rostre. És davant de la presència del rostre de l'altre que sento una obligació, un deure, una responsabilitat. Jo reconec i respecto l'altre en la seva transcendència, i aquesta relació és, així, una relació ètica i alhora metafísica.

A *Totalitat i infinit*, l'oposició a Heidegger es formula com a oposició a l'ontologia, a favor de la metafísica.²³

Hom defineix la tendència metafísica com la tendència vers allò *totalment altre*, vers allò *absolutament altre*.²⁴ Es tracta d'allò que Levinas anomena «desig metafísic». La capital particularitat d'aquest desig està que «desitja el més enllà de tot allò que pot simplement satisfer-lo»; és una relació la positivitat de la qual prové de l'allunyament.²⁵ El subjecte del desig i allò a què s'apunta no entren en comunió, mai no estan al mateix nivell: això és la *transcendència*.

Hi ha una manera d'establir la relació amb allò que és absolutament altre que consisteix a privar-lo de la seva alteritat. Hom busca un tercer terme, que és el Neutre, on allò altre es dilueix, on perd la seva alteritat. Aquest Neutre, diu Levinas, «pot manifestar-se com l'èsser distint de l'ens (...) Êsser, sense l'espessor de l'ens, és la llum en la qual els ens arriben a ser intel·ligibles».²⁶ Aquesta comprensió dels ens és allò que Levinas anomena *ontologia*. La filosofia occidental ha estat molt sovint – pensa Lévinas – una ontologia, una reducció de l'Altre al Mateix per mitjà d'un Neutre.

La fenomenologia, i en particular la fenomenologia heideggeriana, és una ontologia. Hi ha quelcom que juga com a *horitzó* des del qual l'ens és comprès. És l'horitzó «lluminós» que permet la comprensió d'allò que en aquest horitzó es dibuixa. La llum, que ja ha servit tradicionalment per caracteritzar l'acció del logos, és posada com a quelcom dominador. La llum, la il·luminació, pretendria il·luminar quelcom que no pot ser il·luminat, quelcom que perd la seva identitat i la seva alteritat si se sotmet al domini de la llum, que és quelcom que li ve damunt, que s'hi sobreposa.

El plantejament heideggerià ha subordinat l'ens a l'èsser, i «subordinar la relació amb *algú* que és un ens (relació ètica) a una relació amb l'èsser de l'ens que, impersonal, permet l'aprehensió, la dominació de l'ens (en una relació de saber), subordina la justícia a la llibertat.»²⁷ Per Levinas, la filosofia com a ontologia és una filosofia de la violència (violència de la Totalitat, perquè aquesta dilueix l'alteritat en una generalitat impersonal) i una filosofia de la injustícia (perquè no

qüestiona la meva pròpia acció –en primer lloc teòrica–, i, per tant, no respecta l'altre). La justícia és precisament això: la consideració de l'Altre com a Altre.

L'ésser heideggerià és un Neutre que constitueix una filosofia de la Totalitat. A aquesta Levinas hi dirigirà una ofensiva centrada en la idea de l'infinit com a ruptura de la Totalitat.

4. Sobre la diferència ontològica i la transcendència

La diferència ontològica com a distinció entre l'ens (*das Seiende*) i l'ésser de l'ens (*das Sein des Seiendes*) és l'eix del plantejament metafísic de Heidegger, i això de tal manera que el seu pensament metafísic és l'hermenèutica del sentit de l'ésser.

L'home acaba sent no tant un substantiu sinó un verb: el lloc del revelar-se de l'ésser. Així, doncs, malgrat la diferència, l'home roman lligat a l'ésser d'aquesta manera, és el lloc de la revelació i de la comprensió, acomplertes ambdues en l'horitzó de la temporalitat, que és precisament la dimensió on l'ésser es revela a l'home i l'home comprèn l'ésser. Això suposa per Levinas una negació de la transcendència i de la separació; no hi ha l'absolutament Altre. Per això, «el nucli teòric de la reflexió de Levinas ha de ser reconegut en la recerca d'una "diferència" més diferent que la "diferència"». ²⁸ En l'anàlisi sobre el mateix tema, J. L. Marion escriu expressivament: «la distància es posa a distància de la diferència ontològica.» ²⁹ La diferència ontològica comporta, observa Marion, una «conciliació» entre l'Ésser i l'ens, tot abordant l'Ésser com a ésser de l'ens.

Segons Levinas la diferència ontològica no copsaria la separació sinó que, de fons, vindria a ser la manifestació d'un Tot sense vertadera pluralitat.

Molt il·lustrativa d'aquesta diversitat de plantejament entre Heidegger i Levinas és llur respectiva concepció del llenguatge. En Heidegger és la recerca de la Paraula de l'Ésser, és l'expressió del pensament com a pensament de l'Ésser. El llenguatge és *Ereignis*, és a dir, el fet que l'Ésser és manifesti en la historicitat de l'home. Ja en els passatges de Heidegger que he citat abans i també a *Camí vers el llenguatge* (1959), s'insisteix en la idea que el fonamental del llenguatge no és l'activitat que prové del subjecte sinó el succés de l'Ésser com a Paraula. El llenguatge és crida, *kerygma*, de l'Ésser a l'home. Entre l'Ésser i el llenguatge hi ha una tensió que defineix l'hermenèutica heideggeriana; crida i manifestació de l'Ésser d'una banda, i comprensió i escolta, de l'altra. El llenguatge és el lloc del succés de l'Ésser i alhora el lloc on l'home s'obre a l'Ésser, a la seva comprensió.

Si pot considerar-se que el llenguatge tal com el pensa Heidegger és el lloc on és possible copsar la diferència, també és veritat que és el lloc on l'Ésser es fa present. El llenguatge és una mena de mediació. Això no vol dir que en Heidegger es doni una pura reducció de l'Altre al Mateix. Heidegger pensa l'Ésser com a quelcom totalment altre de l'ens; Heidegger vol, en efecte, pensar la diferència. Però es tracta d'un pensar la diferència tot fent alhora present l'Altre, tot comprénent l'Ésser. Lévinas, en canvi, voldrà pensar la «separació» sense pretendre cap comunió o comunicació amb l'Altre.

G. Mura ha sintetitzat molt bé la distinció de plantejaments d'aquesta manera: «Per Heidegger l'hermenèutica és escoltar un missatge, per Levinas és l'obediència a un Mestre. Per Heidegger el que és dit del llenguatge està travessat d'un no dit, entès en la diferència d'una Paraula escoltar la qual constitueix la dimensió autènticament metafísica del pensar humà; per Lévinas, el que és Dit està travessat d'un Dir que en constitueix la intencionalitat ètica, el testimoni d'una petjada deixada impresa per un mandat magistral de l'Altre.»³⁰

La concepció levinasiana del llenguatge pressuposa ja la separació radical dels interlocutors, pressuposa la transcendència.

Per Lévinas el problema de la filosofia occidental no està a haver oblidat l'ésser –l'oblit de l'ésser–, sinó més aviat en ja sempre haver reduït l'Altre al Mateix: «Per a la tradició filosòfica de l'Occident, tota relació entre el Mateix i l'Altre, si no és ja l'afirmació de la primacia del Mateix, es remet a una relació impersonal en l'ordre universal.»³¹ O també: «La filosofia occidental coincideix amb el descobriment de l'Altre on l'Altre, manifestant-se com a ésser, perd la seva alteritat.»³²

Ara bé, com pensar la transcendència sense trair-la? Levinas ha introduït aquí el tema del rostre i de la petjada. La petjada del rostre no és quelcom representable, no és una imatge de la transcendència, és la petjada d'una separació, d'una distància insalvable.

Podem prendre el nucli del problema d'una altra manera: ¿és, finalment, possible una sortida del domini de l'ésser? ¿És possible una sortida de l'ontologia? És possible, en definitiva, una sortida del logos i del llenguatge grec? La petjada, el rostre, la idea de l'infinit, ¿són una sortida del logos?

Al nostre entendre, hi ha una manera de plantejar aquesta pregunta abans de fer la qual ja se sap que la resposta ha de ser negativa. No hi ha sortida possible del logos grec. Però sí que, en un altre sentit, hi ha la possibilitat de tendir vers un pensament de la distància, un pensament que, tot i parlar el llenguatge dels grecs, eviti l'etern perill de la racionalització i de la identificació absolutes. És en aquesta difícil tasca on cal situar els intents de pensadors com Levinas, Marion o fins i tot Derrida. Es tracta de posar una Alteritat i pensar una relació de distància o de separació, i no per mer exercici especulatiu, sinó perquè és

aquesta Alteritat i la distància com a relació allò que reflecteix la situació humana.

Hom pot observar que, dins d'aquest intent, la posició de Levinas manté una certa radicalitat que, tot i que és possible de derivar-la del judaisme, difícilment podria compaginar-se amb el cristianisme. En el missatge cristià, la Paraula de Déu, tot ordenant una obediència, sembla que ofereix una legitimació de la raó per tal que aquesta obediència pugui arribar a ser, amb una certa limitació, compresa. En canvi, la responsabilitat, el deure, l'obediència de què parla Levinas, no estan coordinats amb una comprensió per part del qui rep el mandat. La que es pot anomenar metafísica levinasiana, pretenent anar més enllà de l'ésser i del logos, exclou tota hermenèutica com a interpretació positiva de l'ésser i de la Paraula. Allà on, en el cristianisme, pot posar-se un logos humà que interpreti allò que l'excedeix i el funda, Levinas hi posa una subjectivitat ètica, privada de tematitzacions i d'interpretacions.

En efecte, en Levinas no es tracta simplement de pensar una diferència, sinó de pensar la separació. El pensament de Heidegger és un pensament de la diferència en la mesura que vol resguardar l'Ésser de la conceptualització i del llenguatge de l'essència, la qual cosa implicaria reduir-lo a un determinat horitzó de comprensió humana, que trairia l'Ésser com a Altre. Amb tot, Levinas ve a radicalitzar qualitativament aquest plantejament rebutjant, no només el llenguatge essencialista, sinó àdhuc tota comprensió d'allò que és absolutament Altre.

D'aquesta manera, Levinas no només aniria contra l'ontoteologia ja denunciada per Heidegger, sinó també contra allò que, en definitiva, ve a ser-ne el fonament: la teoria, el logos de l'ens.

Aquesta radicalitat en l'ofensiva planteja la cruïlla de tota la temàtica: si efectivament la transcendència demana per romandre com a tal a la distància, ¿no és la distància com a separació, que proposa Levinas, un excés? ¿No és més aviat veritat que l'autèntica dificultat no és tant rebutjar el logos humà com veure com des d'aquest i des de la seva naturalesa de comprensió i d'identificació pot pensar-se tanmateix la transcendència sense malmetre-la? Rebutjar el logos i l'ontologia com a pensament d'allò que és, no és, en definitiva, rebutjar la filosofia?

La crítica levinasiana al conjunt de la filosofia occidental és una mostra, al nostre entendre, d'una certa *hybris* que, encara que sigui per defecte, dirigeix el pensament de Lévinas. En canvi, pensem que és encertat de valorar la riquesa del seu pensament en funció de la denúncia de l'altre excés oposat: la totalització com a imperi del Mateix. La crítica a les filosofies que d'una manera preeminent són filosofies de la Totalitat té una gran força i contundència. I és justament en aquest sentit que hem pensat que la reflexió de Levinas sobre Heidegger, prenent d'entrada el seu comentari sobre la divinització del Lloc, era enormement suggerent.

Notes

1. Heidegger, M., *Die Frage nach der Technik* (1949). Nosaltres citarem segons l'edició catalana d'aquest escrit, contingut a Heidegger, M., *Fites*, trad. de Manuel Carbonell, Barcelona, Laia, 1989.
2. *Ibidem*, p. 293.
3. *Ibidem*, p. 308-309.
4. *Ibidem*, p. 310.
5. Levinas, E., *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1976 (2a. ed.) p. 324.
6. *Ibidem*, p. 325.
7. *Ibidem*, p. 325.
8. *Ibidem*, p. 325.
9. Levinas, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (reimpressió seguida de nous assajos) Paris, Vrin, 1982, p. 170.
10. *Ibidem*, p. 170-171.
11. *Brief über den Humanismus*, (1949). Citem també segons l'edició catalana, Heidegger, M., *Fites*, p. 139-196.
12. *Ibidem*, p. 139.
13. *Ibidem*, p. 165.
14. *Ibidem*, p. 175.
15. Heidegger, M., *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1957, p. 158.
16. "Die Sprache spricht, nicht der Mensch" *Ibidem*, p. 161.
17. Levinas, E., *En découvrant l'existence...*, p. 93.
18. Levinas, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1961. Citarem segons l'edició catalana, Levinas, E., *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 69.
19. Levinas, E., *En découvrant l'existence...*, p. 170.
20. És convenient observar que pel que fa al tema de la subjevitat Lévinas ha anat variant el centre de gravetat. Mentre que a *De l'existence à l'existant* és descrita principalment com a apropiació de l'ésser, a *Totalité et infini* és descrita com a joia i com a permenència, i, finalment, a *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, la subjevitat és descrita com una sortida de l'ésser i com a responsabilitat envers l'altre.
- En el nostre escrit ens referim a aquesta última tematització.
21. Levinas, E., *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, p. 89.
22. Lévinas, E. *Le temps et l'autre* (1948), Paris, PUF, 1979, p. 26.
23. Cf. especialment l'apartat amb el títol: "La metafísica precedeix l'ontologia", p. 66-71 (segons l'edició castellana que ja hem citat).
24. Lévinas, *Totalidad e infinito*, p. 57.
25. *Ibidem*, p. 58.
26. *Ibidem*, p. 66.
27. *Ibidem*, p. 69.
28. Mura, G., *Emmanuel Lévinas: ermeneutica e "separazione"*, Roma, Città Nuova Editrice, 1982, p. 29.
29. Marion, J. L., *L'idole et la distance*, Paris, Bernard Grasset, 1977, p. 274.
30. Mura, G., *op. cit.*, p. 73.
31. Levinas, E., *Totalidad e infinito*, p. 110.
32. Levinas, E., *En découvrant l'existence...*, p. 188.

Taula
(UIB) núm. 13-14 1990

METAFÍSICA PERENNIS

Un escrito con y contra Heidegger

Julia Manzano

Querencia humana es o parece ser el abrirse a todo lo que hay, querer saber qué es lo que tenemos delante; llámese naturaleza, cosa o el ser mismo.

Cómo se constituye la realidad, a qué principios obedece o cómo damos razón de ella, qué sea esa llamada realidad y cómo entramos en contacto con ella, son los grandes temas del pensamiento, los asuntos que dan que pensar. La tarea del pensar nos apremia, y para pensar es necesario preguntar ya que preguntar es querer saber.

Ayer, hoy y siempre los hombres se han preguntado acerca de lo que hay. ¿Qué es? *tí estin*; se preguntaban los griegos. Y al preguntar de esta manera pretendían establecer una distancia con respecto al modo cotidiano y común de preguntar. Esa toma de distancia es lo que andando

el tiempo vino a llamarse "teoría" y significó un querer tener acceso a todo lo que hay desde la perspectiva de lo universal. Así nace la filosofía entendida como episteme, como conocimiento deducible de unos primeros principios o premisas, ciencia del "ser en tanto que ser", filosofía primera o metafísica.

Se ha especulado mucho en los últimos tiempos acerca de la muerte de la filosofía primera y yo quisiera romper una lanza a favor del viejo y temerario aserto de la filosofía *perennis*. Cuando murió Heidegger se dijo que con él había muerto "el último filósofo" y lo mismo se repitió en círculos filosóficos españoles con la pérdida de Zubiri. Con él se creyó enterrar también a la metafísica. Pero Eugenio Trías, en tierras hispanas tomó el relevo de la antorcha de la pregunta por el ser y su ya larga y madura aventura intelectual, aventura *in fieri*, en plena producción, así nos lo muestra.

El ser para Trías es el *límite*, y el lugar de la pregunta por el ser también es el *límite* o la frontera. Este concepto tiene su origen en un diálogo con la tradición, repensando y recreando la tradición. Su "metafísica del límite" es un balance sobre el espacio que abre la filosofía desde la modernidad hasta hoy y una interrogación acerca de sus posibilidades en el tiempo presente.

Habría dos términos claves para entender la modernidad: método, como trazado o itinerario de acceso al ser y crisis o crítica. A partir de estos dos conceptos el *límite* se le impone a partir de cuatro filosofías poderosas: la kantiana, que abordó los límites críticos de la razón y la imposibilidad de traspasarlos, la hegeliana que los disuelve y Heidegger y Wittgenstein que chocan contra el límite. Para Trías el límite se amplía a todo; límite del ser y del conocer, límite del sentido. La metafísica hoy sería el conjunto de las cuestiones que se dan en el límite de nuestras posibilidades de conocer. El meta de la metafísica es el lugar mismo del límite; el lugar de la razón crítica que es el límite, no está más allá, no es un afuera. La nueva metafísica de Trías propone pensar el límite como espacio hermenéutico.

La conciencia hermenéutica ya estaba implícita en el Heidegger de *Ser y tiempo* con su noción de mundo como ámbito del ser-ahí.

Tirando del ovillo de Ariadna, desenvolviéndolo, vamos viendo cómo la cadena de interrogantes radicales de la metafísica, los eternos interrogantes y sus respuestas tentativas, van desgranándose en el tiempo de la filosofía. Y es necesario tenerlos presentes para abordar el tema que hoy nos ocupa, el tema que en el presente texto nos da que pensar: Heidegger y su relación con la metafísica. Y creo que hay que ser cauteloso al tratarlo ya que es ambiguo al respecto.

Heidegger, el filósofo del ser, pretende ser, a la vez, el destructor de la metafísica. Para liberar el horizonte del sentido del ser hay que emprender la tarea solidaria de la destrucción de la historia de la

ontología. La tarea surge de la necesidad, ya que la comprensión que nos precede impide el acceso al ser mismo. Para llevarla a cabo realiza un doble movimiento; por una parte desvalorizador o destructor y por otra constructivo y superador.

Sale al encuentro de la metafísica a través de la categoría nietzscheana de nihilismo, profundizando en ella y en diálogo con el titán Nietzsche con el que se debatió durante diez largos años. De las lecciones que dió a sus alumnos de Friburgo nos quedan dos tomos, a los que tituló simplemente *Nietzsche*, interpretación-recreación del maestro del nihilismo, considerada hoy ya como clásica.

¿Qué entiende *Nietzsche* por nihilismo?. En sus textos aparece el término en una pluralidad de acepciones, se abre a su polisemia. Desde esa multiplicidad llega a un único sentido: negación de la vida. Y a ello colaboran todas aquellas fuerzas decadentes, faltas de voluntad de poder, que hacen que la vida sea despreciada, empobrecida, calumniada.

En la reflexión nietzscheana aparecen con frecuencia series de identificaciones forzadas, a veces reduccionistas. Esa es la operación que hace al hablar del nihilismo, al cual identifica con el platonismo y con toda la filosofía a partir de Platón, (entendida como idealismo o metafísica), igual a cristianismo ("platonismo para el pueblo"). En ellos ve una triple y la misma negación: de la vida, de la tierra y de los goces del cuerpo.

La pretensión de Nietzsche es la de ser el enterrador de la metafísica, no quiere oír hablar de ningún meta. El maestro de la sospecha atrona nuestros oídos con su grito alertador: "¡Desconfiad de aquél que busca la razón de su felicidad detrás de las estrellas!", dice una y otra vez Zaratustra. La tarea que se plantea es la de destruir, socavar y exonerar los prejuicios de los filósofos contra la vida. Él, el profeta y el libertador, pretende librarnos de los dos mil años de pensamiento occidental, la larga historia de un error.

Heidegger en su interpretación de la frase de Nietzsche: ¡Dios ha muerto! nos dice que no sólo es una frase del ateo pensador, sino que resume dos milenios de la historia de occidente. No se refiere sólo a la crisis del dios cristiano, sino que el nombre de dios viene a significar el dominio de lo suprasensible. Muerto dios tal domino queda tachado, carece de fuerza operante. Pero el nihilismo no se refiere a un momento concreto de la historia, sino que es la legalidad, la propia lógica interna de la decadencia, la lucha contra los instintos y la vida que llevaron a cabo los filósofos, los hombres teóricos.

También Heidegger considera que la trayectoria de la filosofía occidental es la larga historia de un error, pero por razones diferentes. Su lamento, reiterado obsesivamente a lo largo de toda su obra es que a pesar de que el pensamiento se planteó la pregunta por el ser, éste continuamente cayó en olvido y fue sustituido en todos los casos por el ente.

El enunciado de la pregunta filosófica fundamental ya vimos que se formulaba así: "¿Qué es el ser?". Esta interrogación es la forma más desarrollada de esta otra: "¿Qué es lo que tenemos *en cada caso* delante?". Con lo cual hemos reducido el ámbito del preguntar, del ser a un ente determinado.

Este error, que acompaña a toda la historia de la metafísica, no lo considera Heidegger como un problema de este o de aquel *Dasein* concreto, este o aquel sistema de pensamiento, sino que es un hecho que incumbe al propio ser, es un destino, que el hombre no puede dejar de cumplir. La metafísica como "olvido del ser" determina el modo como estamos existencialmente constituídos, ya que no somos otra cosa que proyecto, proyecto de apertura al ser. La metafísica no indica una esfera particular de la reflexión, sino la denominación del lugar y el dominio propio de la filosofía. Situar-se en ese lugar nos compromete a penetrar en ella, ya que el "filosofar" nos concierne, nos toca como hombres en nuestro ser. El filósofo ha de ser requerido, ha de tener un temple de ánimo que le obligue a estar dispuesto a prestar atención a la llamada del ser. Pero ¿cuál es la respuesta a tal llamada?, ¿cómo responder a la cuestión?, ¿qué pasa con el ser?. Abandono, relegación, olvido. La metafísica es la historia del ser y nuestra historia. Pero el destino del ser es la errancia (*Irrnis*) ya que al ser Heidegger lo piensa como *alétheia* (iluminación y ocultación a la vez). El ser juega al escondite con el filósofo, o al menos así parece querer decirnos, quizás poniéndose a la escucha de lo que en un tiempo originario Heráclito "el oscuro" nos dijo acerca de la *physis*, "que gusta de ocultarse".

LA VUELTA A LO NO-PENSADO POR LA METAFÍSICA

La contemporaneidad de lo originario

Heidegger se encuentra con la tarea, preparada por su propia reflexión, de tener que repensar la historia de la metafísica para pensar lo impensado en ella, lo olvidado, el ser mismo. Para ello cree necesario volver a plantearse la pregunta originaria: "¿Qué pasa con el ser?", propone repetir el origen de nuestra historia, recomenzarla originariamente, con todo lo que de extraño, oscuro e inseguro tiene un verdadero comienzo. Esa pregunta permitirá que la existencia histórica tenga un suelo firme.

Me detendré en la idea de repetición. Heidegger la entiende como un volver a los textos clásicos para indagar en lo no-pensado, que se exhibe, no obstante, como disponibilidad y apertura. Interpretar un texto es penetrar en sus intersticios, ingresar y demorar en su interior, hasta llegar a lo no-dicho.

Hay una diferencia importante entre la *interpretación* heideggeriana y la *refutación* hegeliana. La refutación ha de hacerse también desde

el interior mismo del texto interpretado con la intención de desarrollar la verdad latente, aunque parcial, que sus palabras encierren. Refutación (*Aufhebung*) es conservación y superación. Es el trayecto del itinerario de la consciencia que va experimentando el progresivo revelarse de la verdad, hasta llegar a lo absoluto.

Heidegger propone dos procedimientos para ir a lo no-pensado por la metafísica, pero en ninguno de ellos el ser se resuelve en el saber absoluto hegeliano. El ensayo consiste en un nuevo modo de pensar no metafísico, pero ello entraña una dificultad metodológica de principio ya que sólo disponemos de un pensar representativo, por medio de los conceptos de la metafísica, conceptos nacidos en el seno de una determinada forma histórica de pensar, luego no son originarios. Hay un pensar que es anterior o fuera de la metafísica. Este es nombrado como "salto" y "paso atrás". Este pensar piensa lo olvidado en la historia del ser, lo que está presente "en el modo de la ausencia". Mediante el paso atrás se retrocede hacia el origen y mediante el salto se avanza más allá del ser. Ambos piensan lo impensado, la forma bajo la cual se hacen presentes hoy ser y hombre.

Estos dos movimientos sitúan a la metafísica en el medio, en un tiempo más originario, que no es un tiempo anterior que precediera nuestra historia, sino el tiempo que está ahí, pero que sólo nos resulta conocido de modo extrañado. No se trata de invertir a Hegel, de ir a los orígenes del pensamiento porque éste estuviese más próximo al ser, y ver la historia de la metafísica como un progresivo alejamiento de él, no es volver atrás en sentido temporal, sino retroceder en el sentido de tomar distancia para ver la metafísica como historia y así ponerla en movimiento, verla en relación con su de dónde; eso oscuro de lo cual proviene y que constantemente olvida.

Mediante el salto (*Sprung*) propone "saltar" fuera de la representación del hombre como ser racional y fuera del ser, entendido como fundamento. "¿A dónde salta el salto cuando salta desde el fundamento?"² —nos advierte Heidegger que se salta a un abismo (*Abgrund*), así sucede en el pensar metafísico. Su propuesta es saltar a dónde estamos ya admitidos, a la constelación hombre y ser. Esa constelación es hoy la era atómica o mundo de la técnica (*Gestell*)³, cuyas características son la organización, automatización y funcionalización; el uso, abuso y consumo de la naturaleza para asegurar nuestra posición en el todo actual. Hombre y ser se pertenecen mutuamente de forma extraña, ya que es la técnica la que hace valer (ser) al hombre y al ser. Destruímos los objetos y el hombre mismo se autosacrifica paradójicamente para seguir pensando que él es el amo de la técnica.

Heidegger es ambiguo al tratar el problema de la técnica en todos los textos en que lo aborda. En la *Gestell* se experimenta el juego de la "transpropiación recíproca" de hombre y ser, pero éste es sólo el preludio

del auténtico acontecimiento (*Ereignis*) de la mutua pertenencia de ambos, que ha de ser, según Heidegger un "dejarse-pertenecer" el uno al otro en el ámbito de la "serenidad" (*Gelassenheit*).⁴

¿Qué es la serenidad para con las cosas en la era de la *Gestell*? Un decir sí y poder decir no a los productos técnicos. No es posible rechazarlos del todo, podemos usarlos, servirnos de ellos de forma apropiada, pero también poder desembarazarnos en la medida en que nos requieran de modo exclusivo hasta el punto de que devasten nuestra esencia. La esperanza de Heidegger es que nos adentremos en el futuro acontecimiento, ya que estamos en el umbral, y de esa manera experimentaremos el mundo técnico de un modo más originario, en el que hombre y ser se alcancen el uno al otro en su esencia. Para ello hemos de estar a la espera de la serenidad, desasidos de la voluntad y de todo representar.

El segundo procedimiento propuesto por Heidegger para pensar el ser es el llamado "paso atrás" (*Schritt Zurück*). Es, como "el salto", un pensar fuera, no metafísico. Pero no basta con estar fuera, tenemos que saber dónde estamos. Para ello buscamos en el interior de la metafísica y encontramos onto-teo-logía. Es decir, pensamos el ser desde lo general y comun (onto), o desde el fundamento y lo más elevado (teo) y desde él lo justificamos (lógica). ¿Y quién o quienes son los responsables?. El que lo es más directamente es Hegel. Por ello inicia en el texto citado de "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica" un diálogo con él, marcando sus diferencias.

El diálogo de Hegel con la historia de la filosofía tiene el citado carácter de la *Aufhebung*, es decir, eleva la verdad puesta de modo absoluto, a la certeza completamente desplegada del saber que se sabe a sí mismo. El carácter constitutivo del ser es la certeza indubitable que el sujeto tiene de ella. El ser se reduce a la representación, que no es el ser, con lo cual queda impensado.

Sin embargo pretende que el "paso atrás" lleva a la esencia de la verdad, que es el ser mismo. El pensar retrocede ante su asunto, toma distancia para contemplar el conjunto de la historia y prepararle el ámbito del que se va a ocupar que es el origen, la fuente del pensar. Hay ser cuando lleva la marca que le ha sido destinada en una época determinada: *physis*, *lógos*, *idea*, *énérgeia*, sustancia, sujeto, voluntad, voluntad de voluntad. En todas estas manifestaciones históricas, desde los presocráticos a Nietzsche, el "es" toma voz pero no habla del ser, sino que lo disuelve. Para que el ser se manifiesta como tal se le ha de dejar en libertad para volver a su propio ser pasado, a lo originario.

Hagamos, pues, con Heidegger, el recorrido por las distintas épocas históricas, repensando los envíos (destinos) del ser. Al final del viaje descubriremos que en la historia del pensamiento de occidente, que es la historia del olvido del ser, el ser se releva como misterio. La superación de la metafísica que desea no puede consistir en que el ser sea,

al fin, objeto de pensamiento explícito. Esto no sería más que la perpetuación de un error.

Las épocas (*epojés*) del ser y la superación de la Metafísica

Heidegger juega con el doble sentido de la palabra *epojé*. En su primera acepción significa suspensión de juicio, puesta entre paréntesis no solamente de las doctrinas acerca de la realidad, sino de la acción sobre la realidad misma. Su segundo significado es época, en el sentido de época histórica.

El primero lo toma de su maestro Husserl. El empeño de éste era ir "a las cosas mismas", eliminando toda contaminación empirista o antropologizante kantiana (potencias del alma, facultades). Pero según Heidegger su maestro fracasa, su *epojé* sigue siendo intelectualista, ya que sigue considerando a la consciencia trascendental kantiana como el lugar en el que se produce el desvelamiento del sentido; irónicamente la llama "la jaula de la consciencia". Cree que ese lugar es un hecho más radical, el *Dasein*, el ser-en-el-mundo; y es el propio fenómeno el que debe comparecer ante la consciencia sin *epojés* artificiosas y desvelarse como *lógos*. Trías, en uno de sus múltiples debates con Heidegger, cree sin embargo que la *epojé* es el movimiento espontáneo del propio modo de ser del *Dasein*, modo de ser que le recorre por entero, en su comprensión y en su pasión, y no tan sólo de modo intelectual. Este movimiento le permitirá al *Dasein* acceder a sus propias estructuras ontológicas por la vía de la angustia, *pathos* promotor de *lógos*.

Desde Kierkegaard y Freud sabemos la diferencia entre el miedo, que apunta a un objeto, y la angustia que no tiene objeto. ¿De qué se angustia la angustia?. De nada. El *Dasein* no tiene miedo de este o aquel objeto, sino que se siente amenazado por la existencia misma y se hunde en la insignificancia. Des este modo se le revela el fundamento del ente, que aparece bajo la forma de una nada, "velo del ser". El ser está velado, oculto.

La segunda acepción de la *epojé* aparece en "el segundo Heidegger", y ya no la plantea desde la perspectiva del *Dasein*, sino desde el ser mismo. El modo como el propio ser, desde sí mismo se suspende, son las épocas del ser, los modos de presentársenos, los envíos del ser. Porque el ser es temporal se declina, cae, y en cada declinación el ser se extravía, se esconde; hasta que finalmente el ser se ha borrado y ha caído en olvido. Es el autosustraerse último del ser.

Cada época del ser es un destino, se da un lugar. Las *epojés* del ser son el fundamento de la historia. En la metafísica, por lo tanto, habrá una necesidad histórica dominada por el ser mismo, que también es histórico y

epocal. Está destinada a errar a través de los entes para constituir las distintas épocas de la historia del ser. Estas son las siguientes:

Mundo griego, que entiende al ser como simple presencia o constancia. Su etimología procede de *cum* y *sto* que significa el estar erguido. Heidegger la entiende en un doble sentido: el estar-en-sí-erguido, en cuanto es lo que está surgiendo, la *physis*, o en la segunda acepción, el ser como perdurar constante o permanente, la *ousia* de Aristóteles, que también entiende al ser como *enérgeia* o ser en acto y *entelékheia* como plenitud o culminación de un proceso.

Platón entiende el ser como la idea, (eídos del verbo eídó que significa ver, mirar, observar, y en voz media hacerse visible). El ser es entendido como el ente visible al intelecto, "con los ojos del alma", por lo tanto también como presencia.

En el medioevo eso efectivamente presente es dios, *actualitas*, acto puro.

En la modernidad continúa la trayectoria de la errancia porque el pensamiento metafísico de occidente, a pesar de que su esencia y su destino era pensar el ser, no ha sabido hacerlo. Pero al hombre lo quiere Heidegger y así lo reflexiona como animal metafísico, y si la metafísica forma parte de la propia naturaleza del hombre, estará destinado a seguirse haciendo la pregunta por el ser, a pesar de que seguirá respondiendo inadecuadamente sustituyendo al ser por un ente determinado, por su representación. Y esta representación del verbo, *vor-stellen* que significa literalmente poner delante o poner enfrente, sigue adherida al paradigma griego de pensar el ser como presencia soberana.

Para Descartes (y toda la filosofía moderna) el *ego cogito* está en todas las representaciones. El sujeto es el primer objeto de la representación ontológica; *ego cogito* significa *me cogitare*. El mundo todo es representación y el carácter constitutivo del ser es la certeza indubitable que el sujeto tiene de él.

Más tarde la ontología de la modernidad toma la forma de la filosofía trascendental kantiana, que deviene teoría del conocimiento. Esta doctrina aparece porque la entidad del ente (*entitas*, *ousia*, *Seindheit*), sigue siendo pensada como presencia para este modo de representación que quiere asegurarse de su objeto. Lo entitativo del ente es ahora la objetividad, que se funda en el sujeto con sus *a priori*, elementos formales, condicionantes y regulativos cuya tarea es imponer ley y orden a las impresiones. La cuestión de la objetividad es ahora la de la posibilidad de la presencia del objeto en y para el conocimiento. Dicho de otra manera, verdad y certidumbre, cuya relación había sido puesta en cuestión desde el inicio de la filosofía moderna, en Kant se oponen definitivamente. El ámbito de la verdad, al que tradicionalmente se adjudicaba el lugar del ser, de la realidad exterior al sujeto que piensa, es ahora el lugar de "la cosa en sí" que es incognoscible. Ese polo queda

tachado, sólo nos queda el ámbito de la certidumbre y así la entidad del ente deviene la objetividad implicada en la *perceptio* y la *cogitatio* del sujeto trascendental.

La consecuencia a la que quiere llegar Heidegger, y de ahí su crítica a la filosofía kantiana, es que en ella hay un cambio del sentido del ser, o una ocultación de tal sentido, que se transforma exclusivamente en la cosa representada. Teoría del conocimiento, nos dice, este título cubre la impotencia de la metafísica moderna para conocer y nombrar al ser.

Con Hegel empieza una nueva y decisiva etapa para la historia del pensamiento, a la que denomina etapa del comienzo de la "consumación" de la metafísica. Nietzsche será el segundo momento de esa consumación y a partir de él Heidegger sueña con una tercera etapa en la que podría pensarse en su "superación" (*Überwindung*). En esta etapa ciertos mortales son conducidos por la vía del "habitar pensante y poético".

Su pretensión no es la de la demolición de la metafísica, como se le malinterpretó ya en 1927 con la publicación de *Sein und Zeit*. La *Destruktion* por él propuesta es la de-construcción de las representaciones que habían llegado a ser banales y vacías. Se propone volver al origen de la metafísica, en el sentido de la repetición antes mencionada, para reganar aquellas experiencias o pruebas del ser que siguen estando puestas ahí a disposición para ser pensadas de nuevo. Propone seguirse haciendo la pregunta por el ser. "Preguntar es la devoción del pensar", dice en una bella formulación.

Pero volvamos a Hegel, a la interpretación que hace Heidegger de él. ¿Por qué cree que con él comienza la consumación de la metafísica?, ¿y por qué no constituye ya su final?. Porque es etapa de completitud y acabamiento, principio del fin. El sistema hegeliano es una metafísica de la voluntad, de una voluntad que se quiere espíritu.

Si la crítica de Heidegger a la filosofía griega y medieval era que el ser era simple presencia, y en la modernidad se identificaba al ser con la representación, a partir de Hegel el ser es voluntad. Esta voluntad ya estaba agazapada en el *cogito*. Detrás del *ego cogito* hay un *ego volo* y en Kant el orden de la naturaleza está también subordinada al querer, como es patente en la *Crítica de la razón práctica*. La pura voluntad y su ley son formales. Ella es para ella misma, como forma, su único contenido; no hay conocimiento del ser mismo de ese querer.

Nietzsche es la segunda etapa que prepara la superación de la metafísica. Con él se produce su consumación definitiva o acabado cumplimiento; es decir, la metafísica ha llegado al culmen de las posibilidades que le han sido asignadas. Lo argumenta diciendo que la metafísica de la "voluntad de poder" es un enroscamiento de la voluntad sobre sí. No hay ningún fin que determine a la voluntad fuera de ella misma y que le quitaría poder.

Podríamos entender la voluntad de poder nietzscheana como la entidad del ente, la esencia; es decir, principio interpretativo unitario de la totalidad de lo real. La voluntad de poder es además poder *poiético*, productor, que funda e instituye mundo.

La metafísica de la voluntad de voluntad impide, de nuevo, que la verdad del ser se manifieste. Es la forma suprema de obstrucción del ser, por eso se habla de nihilismo consumado y fin de la metafísica. Este ocaso de la verdad arrastra consigo la devastación de la tierra. Heidegger utiliza metáforas de fin de mundo para describir las consecuencias que se derivan de esta extrema ceguera del hombre en lo relativo al olvido del ser. Este hombre quiere ser el voluntario de la voluntad de voluntad, y no quiere ver que esta voluntad no puede querer más que la nulidad de la nada. Sin embargo, frente a esa nada el hombre empecinadamente se afirma sin poder reconocer su propia nulidad. El hombre de la metafísica consumada sólo es capaz de aceptarse a sí mismo como trabajador⁵, "bestia de labor", lo insulta Heidegger. Es el protagonista del mundo de la técnica, el *technites* de la *Gestell*.

Toda la larga trayectoria de la historia del pensamiento occidental hasta ahora descrita podríamos englobarla bajo el título de la época del "olvido del ser", en la que no sabemos qué pasa con el ser. A esta época sucede otra que es la del "olvido del olvido", en la que ni siquiera sabemos que no lo sabemos. Se produce entonces lo gravísimo (tiempos de penuria, de los que se lamentaba Hölderlin). Es la época aludida varias veces ya con anterioridad, como época de la técnica.

Podríamos establecer la siguiente ecuación general: fin de la metafísica, igual a olvido de la cuestión del ser o nihilismo, igual a mundo de la técnica.

La zona en la que mora el nihilismo es el lugar de la metafísica consumada. ¿Creeremos con Jünger que es posible franquear esta peligrosa zona o más bien aceptaremos la posición de Heidegger de que es necesario aún durante un tiempo demorarse en ella?⁶

Si el nihilismo produce el velamiento del ser se hace necesaria una meditación acerca de su esencia, la cual precede a sus manifestaciones particulares, únicos objetos, si acaso, por los que se interesa el hombre en la actualidad.

Para seguir el consejo heideggeriano de adentrarnos en la esencia del nihilismo intentemos situarlo, hallar su lugar. Las ideas de zona, línea crítica, frontera, meridiano y gozne ofrecen un imaginario extraordinariamente fértil para nuestra reflexión (imaginería militar, me temo).

El punto cero indica la nada vacía. El reino del nihilismo es aquél en que todo se precipita hacia la nada. Pero como meridiano la línea cero posee su zona y el dominio del nihilismo consumado trazaría una frontera entre dos edades del mundo. La línea que los define es la línea crítica y a partir de ella se decidirá si todo termina en el *nihil negativum*, zanja en

que se atrinchera definitivamente el ser velado y negado o este límite es a la vez gozne que abre el pasaje a un nuevo dominio de iluminación del ser.

Si aceptamos como válida la hipótesis jüngeriana de pasar al otro lado, sería necesario que el lenguaje de la metafísica cambiase. Pero al no haber sido así, ya que Heidegger cree que Jünger sigue adherido al paradigma nietzscheano de la voluntad, el propio lenguaje actúa de barrera y nos impide acceder al ser.

¿Pero qué lengua hablar para decir las palabras fundamentales en el momento de atravesar la línea, es decir, la zona crítica del nihilismo consumado?

Heidegger cree que la única manera de pensar la esencia del nihilismo es el camino que nos conduce a interrogarnos sobre el habitáculo del ser. Si éste se piensa desde el lenguaje de la metafísica el pensar se debilita. Pero no basta con cambiar una vieja terminología por otra, ni hay que apresurarse como parecen indicar los tiempos presentes que tienden a buscar resultados rápidos con el ritmo del cálculo y la planificación. Se hace necesaria una mutación, que durante mucho tiempo conducirá aún a esfuerzos desdichados.

El nihilismo, ¿Hay algún término hoy más usado, abusado, desnaturalizado y vituperado o mal utilizado como pabellón y signo del destino de época?. Quizás podríamos decir de él lo que se dijo en su tiempo del término existencialismo, que pasó de las aulas de la Academia a ámbitos populares. Del existencialismo se hizo "moda" de época. ¿Sucedo hoy lo mismo con el nihilismo?, ¿Vivimos una "moda" nihilista?. Basta con ojear las páginas de un periódico o prestar atención a cualquier mensaje (con visos selectos) vomitado por los medios de comunicación, para que el término en cuestión aparezca.

Pero en el sentido filosófico estricto en que lo estamos intentando usar en estas páginas, en el sentido que le dieron sus "primeros padres" Nietzsche y Heidegger, la pregunta que por su propia fuerza se me impone es: ¿Podemos ir más allá del nihilismo? o formulado de la forma intencionada que ahora me interesa: ¿Será posible una respuesta a la eterna pregunta por el ser en tanto que ser?, es decir ¿podemos seguir apostando por una Metafísica Perennis?

Hemos visto que Trías está en ese intento. Porfiadamente nos dice que el ser es línea y límite. Reflexionando sobre el límite como tal ¿saldremos de la zanja-trampa del nihilismo?.

¿O quizás tendremos que seguir indagando en ese misterioso ser tachado al que recurre Heidegger en sus últimos textos?. Esta tachadura en cruz alude al cuadrante (*Geviert*) formado por cielo-tierra-dioses y hombres. Su intersección será el lugar donde poder pensar poéticamente al ser. Para ello tendremos que volver a lo no-pensado por la metafísica, al lugar de donde proviene el pensamiento, a lo originario.

Heidegger quiere que Pensamiento y Poesía retornen al origen para construir desde él una casa para los dioses y habitaciones para los mortales. Allí el eterno aprendiz que es el filósofo deberá seguir haciendo la prueba del Decir del ser, que no es la expresión del pensamiento, sino su camino y su canto.⁸

La aventura intelectual de Heidegger concluye de manera enigmática, con la aparición de esas dos cimas que escalarán solo esos seres privilegiados, mitad divinos, mitad mortales, intermediarios, ángeles terribles o hermeneutas. Pero el resto de los mortales, sólo mortales, que no recibimos el Don del ser, (cuya gratuidad absoluta parece que el recoge de la tradición mística), quedamos desazonados.

El ser como luz y don o como dictado

El ser ha caído en olvido, pero Heidegger empecinadamente quiere seguir intentando ponernos a la escucha de la "llamada del ser". Y parece que esa llamada él cree escucharla desde dos ámbitos diferentes: el de la luz y el de la tiniebla. La tentación y la atracción es fuerte desde esos dos lugares donde el ser mora. Por eso no puede dejar de explorar las dos vías de acceso al ser.

Para transitar por la primera vía busca un guía iniciático. Este es Hölderlin, "el poeta del poeta", aquel que ha indagado en las esencias y en el que encuentra que Poesía es la fundación del ser por la palabra. En ocasiones fuerza su pensamiento para encontrar en él similitudes con el suyo propio, así cree encontrar en el poeta un documento preontológico (en el sentido de *Ser y tiempo*) de lo que reflexiona el filósofo como "luminidad" (Lichtung), el horizonte luminoso del sentido del ser.

En ese lugar situado, que es el lugar que en otros textos llama "lo abierto", el ser se da, (se le da a Heidegger) es un don. Pero ese lugar, "lo entre", espacio-intersección entre dioses y hombres, es ahora un lugar deshabitado en los tiempos de escasez y necesidad de los que se lamentaba el poeta, un lugar despoblado de dioses. Los dioses han huido de los hombres, pero nos dejaron sus huellas. Los signos de esas huellas las detectan los poetas y las transforman en canto. El poeta es "el cantor del ser", nos dice el filósofo. ¿Por qué?, me pregunto, ¿por qué canta a los dioses?.

Muchos intérpretes de Heidegger han hecho especial insistencia en su preocupación por el ámbito de lo sagrado. Sus trabajos y lecturas de San Agustín, la escolástica, Lutero o la tradición mística alemana y española han sido puestos de manifiesto por Otto Pöggeler o Beda Allemann⁹ entre otros.

En la experiencia religiosa se ofrece la posibilidad al poeta, al intermediario entre dioses y hombres, de acceso al ser. Tal experiencia es

gratuita, es un don. Pero un don que quizás muy pocos hombres reciban (si nos atenemos a la tradición protestante de "los elegidos").

Transitando por esta primera vía, que es la que podríamos llamar "vía de la luz", ciertos mortales (filósofos y poetas) llegarán a penetrar con su mirada y su palabra en el ser.

Veamos ahora qué caminos nos ofrece la segunda vía, la "vía de la tiniebla". Utilizaré para transitarla el término alemán *Geschick*, que habitualmente se traduce por *destino*, pero que P. Ancochea traduce por *comisión*. El ser dicta y comanda y el hombre ha de ponerse a la disposición de tal dictado. Puede entenderse que tal "dictado" es un imperativo, pero en el sentido del "imperio y del dominio" y da lugar a una comisión. Es lo que Trías denomina con un hallazgo terminológico una *ontología comisarial*.

Razones no me faltan para apoyar esta interpretación triasiana. Indagando en los textos de Heidegger encuentro en *La superación de la metafísica*¹⁰ palabras reveladoras. La metafísica es la fatalidad de occidente ya que no ha sabido responder a la pregunta por el ser y no conoce la diferencia entre ser y ente. La razón oculta de esa fatalidad es que el ser "no ha asumido aún su dominación incondicionada". Este vacío producido por el abandono lejos del ser llevará al hombre a toda suerte de desdichas, por ejemplo las guerras mundiales. Como no hay jerarquías (falta la del ser), hay ausencia de diferencias; la primera de ellas es la supresión de la diferencia entre guerra y paz, las cuales no tienen "sentido" ni "sustancia". Más allá de la guerra y la paz reina la errancia por el vacío dejado por el ser, que aún estando presente carece de poder propio. La errancia ignora la verdad del ser y para subsanarlo desarrolla en todos los territorios un mecanismo de seguridad, de "puesta en orden" (dirigismo político y cultural). Al faltar la jerarquía del ser hay uniformidad de todas las cosas. La uniformidad del ente trae consigo la uniformidad del cálculo traducible en "planes"; el hombre mismo queda uni-formado si quiere establecer un contacto con lo real actual. Para escapar al vacío dejado por el ser y la consiguiente ausencia de diferencias, el hombre encarnado en la voluntad de poder cree dominar las cosas organizándolas bajo el principio de la productividad técnica. La era de la *Gestell* es la organización de la penuria.

¿Cómo no ver en las palabras de este pensador incómodo pero rabiosamente actual una nostalgia de formas totalitarias de gobierno y una crítica de toda forma de igualitarismo democrático?. Lo importante no es saber exactamente cuantos años conservó el carnet del partido nazi, o si llegó a devolverlo, cuestiones en las que se demoran con una cierta regularidad y frecuencia los "preocupados" analistas del caso Heidegger, sino que lo que nos tiene que dar que pensar es qué relación puede establecerse entre su pensamiento filosófico y sus posiciones políticas.

Esta es la cuestión, aquí sí valdría la pena que los preocupados se demorasen.

Contra lo que pensaba Hegel creo que se puede y se debe crear tribunales morales para juzgar a los genios. Especialmente contra ellos, aunque el concepto de genio tenga hoy para nosotros escaso sentido y fuese mejor sustituirlo por el de pensador que fue, es y seguirá siendo acicate para el pensar. Ellos sí son los verdaderos responsables.

El llamado "filósofo del siglo XX" nos dejó sumidos en las perplejidades y desazones de nuestra época, nos dejó en la encrucijada. De ella salen dos caminos: la vía de la luz o del "habitar pensante y poético" en cuyo seno el ser es donación, gracia, don del cielo; y la vía de la tiniebla o la del dictado del ser, cuando el ser haya asumido la dominación incondicionada. Transitando por la primera vía se alumbra el acontecimiento (Ereignis) de que ciertos hombres reciban el don del ser. Pero esta vía ¿los dejará sumidos en el quietismo, como a Agustín la *fruitio Dei* que tantas veces el propio Heidegger criticara? ¿fue esta la causa de su retiro extremo y su falta de respuesta a los horrores que el régimen hitleriano desencadenara?

La segunda vía también es una sugestión fallida porque si interpretamos el dictado del ser como una propuesta totalitaria, sus consecuencias son harto y dolorosamente padecidas. Si, por otra parte seguimos indagando en sus textos, el ser sigue siendo retiro protector y ocultación incluso en el último tramo de su aventura intelectual, luego parece condenarnos a que esta vía permanezca inexplorada. ¿Cómo conocer el dictado de ese ser que es misterio, y cómo entonces poder corresponder a su envío y cumplir así nuestro destino de época?

Julia Manzano
Barcelona, mayo 1989

Notas

1. MARTIN HEIDEGGER, *Holzwege*, Klostermann, 1950, Contiene entre otros ensayos: "Nietzsches Wort 'Gott ist tot'" (1943), Trad. esp.: Sendas perdidas, "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto', Losada, Buenos Aires, 1960.

2. En Heidegger aparece la idea de "salto" en múltiples ocasiones y siempre en relación con la pregunta por el origen (*Ursprung*, salto originario). Así en la *op. cit.* *Holzwege* que contiene también "*Der Ursprung des Kuntswerkes*" (1935-1936), Trad. esp.: Sendas pécidas, "El origen de la obra de arte", Losada, B. Aires, 1960.

La cita del texto pertenece a *Identität und Differenz*, Neske, Pfulligen, 1957, contiene "Der Satz der Identität" (1957) Trad. esp. *Identidad y diferencia*, "El principio de identidad", Anthropos, Barcelona, 1988, p. 77. En el texto incluido también en *Identidad y diferencia* "Die Onto-Theo-Logische Verfassung der Metaphysik" (1956-1957), trad. esp. "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica", se habla del "paso atrás".

3. *Ge-stell* en el habla común significa "armazón", "dispositivo", "chasis". Heidegger al poner un guión pretende atraer nuestra atención tanto sobre el prefijo "Ge", que tiene el sentido de conjunto o articulación, como sobre el significado del verbo "*stellen*", poner, colocar. Pedro Cerezo lo traduce por "com-ponenda", el conjunto de los modos del poner, para recoger el significado que tiene en castellano la componenda como injerencia. En la *Gestell*, figura de mundo de la modernidad, hay una mutua intromisión de hombre y ser. E. Trías lo traduce por "sis-tema", síntesis. La *Gestell* es historia consumada.

4. El término *Gelassenheit* es de controvertida traducción. El verbo *Lassen* significa dejar, ceder, soltar. Indica un movimiento que no tendría como sujeto la voluntad, esa dejación o dejadez sugiere parentescos o afinidades con la tradición de los iluminados. Aparece en sus reflexiones ontológicas sobre el arte, como es el caso de la interpretación del polémico concepto kantiano de la "contemplación desinteresada" del fruidor de la obra de arte, que no es un desinterés, como lo lee Nietzsche, sino un "dejar" que el ser se manifieste en todo su esplendor. Recientemente ha sido vertido al castellano por Y. Zimmermann por Serenidad. La conciencia lingüística del traductor es muy sensible a los usos heideggerianos del lenguaje, a su acuñación de nuevos términos que a veces reemplazan y otras conservan sus significados "comunes".

MARTIN HEIDEGGER, *Gelassenheit*, Neske, Pfulligen, 1959. Trad. esp. *Serenidad*, Ediciones del Serbal-Guitard, 45, Barcelona, 1989.

5. Heidegger reconoce su deuda con el texto de Ernst Jünger *El trabajador (Der Arbeiter)* al tratar la cuestión de la técnica. Cree que es un intento de describir el nihilismo europeo después de la segunda guerra mundial al pretender caracterizar la totalidad de lo real a partir de la figura del trabajador. Pero esta interpretación está bajo la óptica de la metafísica de Nietzsche de la voluntad de poder, de ahí su toma de distancia crítica con respecto a él.

6. Referencias a este tema las encontramos en la carta que lleva por título *Über "die linie"*, (Acerca de, o en torno a "la línea") que Heidegger escribió a Ernest Jünger en 1955 como respuesta a su obra "*Über die Linie*", "Más allá de la línea".

MARTIN HEIDEGGER, *Zur Seinsfrage*, Klostermann, Francfort 1956 (retomando de "*Über die Linie*", 1955). Hay traducción al francés: QUESTIONS, I "Contribution à la question de l'être", Gallimard 1988.

7. Sugiero que nos pongamos a la escucha de la doble significación del término zanja: un primer sentido positivo, expeditivo, como en "zanjar una cuestión", poner fin a desacuerdos o discordias, resolver dificultades. También tiene un significado restrictivo, de alejamiento y/o separación porque una zanja indica un lugar abierto y excavado en la tierra, una trampa que cava el cazador y el guerrero dónde pretende que caigan sus víctimas y de donde no salgan.

8. Tema rilkeano es también el de la identificación del canto con el ser, así en el v. 7 del soneto III de los Sonetos a Orfeo. El divino Orfeo, el intermediario entre vivos y muertos o entre dioses y hombres es el que tiene la misión de celebrar. Esta es la esencia del canto, celebrar en el ámbito de lo sagrado.

9. OTTO PÖGgeler, *Der Denkweg Martin Heidegger*, Neske, Pfulligen (1963/1983), trad. esp.: *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza Universidad, Madrid, 1986.

BEDA ALLEMANN, *Hölderlin und Heidegger*, Atlantis Verlag, Zürich, 1954. Trad. esp. Hölderlin y Heidegger, Compañía general fabril editora, col. "los libros del mirasol", Buenos Aires, 1965.

10. MARTIN HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954, contiene entre otros ensayos "*Überwindung der Metaphysik*" (1936-1946). Hay trad. al francés *Essais et conférences*, "Depassement de la métaphysique", Gallimard, 1958, reeditada en 1988.

Taula
(UIB) núm. 13-14 1990

EDUCACIÓ I VERITAT
El concepte heideggerià d'*aletheia*
com a fonament d'una estructura
formal del procés educatiu

Joan Carles Mèlich

L'educació és un procés dinàmic. En aquesta «dinamicitat» hom descobreix diverses qüestions que resulten imprescindibles d'elucidar a l'hora d'estudiar el fenomen educatiu. L'intent de respondre a aquestes preguntes «originàries» (en el sentit de *Grund*) va a càrrec del filòsof de l'educació.

El mot «*estructura*» -derivat del llatí *structura*- significa etimològicament 'construcció', 'fàbrica', 'disposició', 'arranjament'. El fenomen educatiu es constitueix i es contrueix sobre la base de tot un seguit de columnes que anomenem estructures. Hom pot preguntar-se quina és

l'essència del procés educatiu, quins són els trets psicosociològics o existencials dels subjectes educands, quines finalitats té un acte educatiu i, finalment, què és educar, què vol dir educar.

A la pregunta per l'essència de l'educació l'anomenem «estructura essencial del procés educatiu»; la qüestió per les característiques dels subjectes educands ha rebut el nom d'«estructura existencial del procés educatiu»; l'interrogant al voltant de les finalitats educatives ha estat qualificat com «estructura material del procés educatiu»; finalment la reflexió sobre el concepte d'educació queda designada amb l'expressió «estructura formal del procés educatiu». Precisament d'aquesta última ens ocupem al llarg del present treball.

Tota activitat pedagògica parteix, conscientment o no, d'un determinat concepte d'educació, indemostrable per via axiomàtica o empírica, per bé que raonable, però que en darrer terme és metafísica. Dit amb altres paraules: és previ a l'activitat educativa saber què és educar, esbrinar l'estructura formal del procés educatiu.

Una filosofia de l'educació de caire existencial¹ troba la font de la seva estructura formal en els pensadors de l'existència de tendència més o menys fenomenològica. Així, determinats conceptes d'educació -perfeccionament, estri d'estructuració o d'ordenació, influències, socialització-, resulten incòmodes a l'educador existencial. Les metafísiques de Martin Heidegger o Karl Jaspers -malgrat que aquest darrer sempre va negar la seva filiació a l'ortodòxia fenomenològica- resulten extraordinàriament suggerents.² Sobretot el primer és de força interès a l'hora d'esbrinar l'estructura formal del procés educatiu per les seves anàlisis del problema de la veritat (*Wahrheit*).

Tota l'obra de Heidegger vol ser la construcció d'una ontologia i, per això, totes les qüestions que ell prova de resoldre queden suportades en una macropregunta: ¿Què és l'ésser? A diversos llocs de la seva obra, el pensador de Freiburg argumentarà la tesi següent: l'interrogant al voltant de l'ésser i al voltant de la veritat és un únic interrogant. Per això mateix, hom pot sospitar de bell antuvi que la pregunta per l'essència de la veritat no és marginal o tangencial a l'obra heideggeriana, sinó tot al contrari. De tot el seu corpus, destaquem un seguit de petits fragments, escrits en un període pròxim de temps, que podrien constituir una unitat al voltant del tema de la veritat.

L'any 1927 Heidegger publica *Sein und Zeit*. El capítol 44 d'aquesta obra duu per títol: «*Dasein, Erschlossenheit und Wahrheit*», i està dedicat íntegrament al problema de la veritat. La preocupació continuarà tres anys després, el 1930, en una conferència, més endavant editada com a llibre independent, titulada *Vom Wesen der Wahrheit*. Aquest mateix any, al *Sommersemester* de Freiburg, Heidegger imparteix un curs anomenat «*Vom Wesen der menschlichen Freiheit*». El tema de la veritat hi és constantment present. Aquest curs serà publicat com a volum

31 de la *Gesamtausgabe*. Finalment, l'any 1940 Heidegger retroba el problema, aquesta vegada, però, via Plató. Em refereixo a *Platons Lehre von der Wahrheit*, que no serà publicada fins dos anys després.

El tema del present treball és «Educació i Veritat». El problema rau precisament en la conjunció «i». La pista per esbrinar aquesta qüestió important en filosofia de l'educació la podem trobar a l'obra *Platons Lehre von der Wahrheit*, car és aquí on Heidegger interpreta el «mite de la caverna» platònic des de la seva particular concepció de la veritat. L'educació, com veurem, no és un camí vers la veritat, sinó la veritat mateixa, car la veritat és procés i no resultat. Educació «i» veritat. Som davant categories sinònimes. No és que l'una ens dugui a l'altre, sinó que hi ha una «identitat» entre ambdues.

La interpretació heideggeriana del mite de la caverna mostra, com diu Pöggeler,³ un gir essencial que el pensament de Plató inicia i que determina completament la filosofia occidental; però no és menys cert que la concepció platònica -o potser millor socràtica- de l'educació s'ha oblidat. Recuperar, doncs, l'essència platònica de la veritat significa retrobar l'essència platònica de l'educació. Com intentarem mostrar al final, hem viscut en l'oblit de l'educació (*Erziehung*) en favor de la formació (*Bildung*). Cal recuperar la veritat en l'educació perquè sols des de la veritat pot existir el procés d'educar.

1. La realitat humana i la veritat

L'apartat 44 de *Sein und Zeit*, titulat «Dasein, Erschlossenheit und Wahrheit» queda organitzat en tres apartats fonamentals:

- a) La crítica a la concepció tradicional de la veritat.
- b) El concepte ontològic de veritat.
- c) La relació entre la veritat i la *Daseinsanalytik*.

Segons Heidegger, tradicionalment s'ha entès el concepte de veritat com a «*adaequatio intellectus et rei*», és a dir, com a «concordàça» (*Übereinstimmung*). Bé a *Sein und Zeit*, bé a *Vom Wesen der Wahrheit*, el pensador de Freiburg intentarà trobar una alternativa a aquest concepte tradicional de veritat.

Ordinàriament traduïm el mot *alétheia* per «veritat». Això traeix el seu significat originari si per «veritat» s'entén «concordança». *Alétheia* es compon d'una «a» -com a prefix- i l'arrel «*alétheia*». Deriva de *leth* oblit i també de *lanthano* 'romandre ocult'. Tenint present la «a», trobem que etimològicament «*a-létheia*» significa 'no romandre ocult', o també 'des-ocultar', 'des-velar'.

Aquest des-velament, que és la veritat mateixa, és possible per la constitució ontològica de la realitat humana com a *Dasein*. Segons Heidegger, l'«ésser-obert» (*Erschlossenheit*) és la forma fonamental del

Dasein que fa possible que aquest sigui «allí» (*da*). Ontològicament el *Dasein* es constitueix com a «obertura» al món.⁴

El joc «obert-ocult», entendre el qual és possible a partir de l'*Erschlossenheit*,⁵ és el que possibilita la connexió entre el *Dasein* i la *Wahrheit*. No és, per Heidegger, que el *Dasein* sigui el posseïdor de la veritat, sinó que ell viu en aquesta; així d'explícit ho diu Heidegger:

«El *Dasein* és en la veritat».⁶

Aquesta sentència resulta primordial per poder entendre el concepte heideggerià de veritat en relació amb l'educació. Segons el pensador de Freiburg pot explicar-se en quatre apartats que tot seguit provo de sintetitzar:

a) A la constitució del *Dasein* li és inherent *Erschlossenheit*. El *Dasein* es caracteritza perquè es, no només descobridor del seu «esser-en-el-món», sinó també de tot altre «ens-en-el-món».

b) Al *Dasein* -com a *Erschlossenheit*- li pertany també el *Geworfenheit*, l'èsser fàctic, la facticitat.⁷ Tota realitat humana queda constituïda per «allò que és de fet».

c) Però el *Dasein* no es constitueix ontològicament per «allò que és de fet» (*Geworfenheit*), sinó també perquè és projecció, possibilitat, projecte. Es el que Heidegger anomena *Entwurf*.

d) Finalment tenim la caiguda (*Verfallen*). Heidegger vol deixar sempre molt clar que aquesta no s'ha d'entendre mai en sentit moral sinó ontològic. Es la inautenticitat.

Els tres modes de la *Verfallen*: *Gerede*, *Neugier* i *Zweideutigkeit*, no els podem analitzar en el breu espai de què disposem.

La veritat és un acte de descobriment (*Entdecktheit*). Els ens són ocults i cal desemmascarar-los. Per això Heidegger compara la veritat a un «robatori» (*Raub*),⁸ un robatori a l'èsser. La veritat no és quelcom que s'afegeix a la realitat humana com a resultat d'una activitat, sinó que és l'activitat mateixa inscrita en l'estructura ontològica del *Dasein* entesa com a *Erschlossenheit*. Si el *Dasein* no fos una obertura en la tensió d'«allò que projecta ser», entre *Geworfenheit* i *Entwurf*, la veritat seria absolutament aliena a la realitat humana. Només hi ha possibilitat de «des-velar» en la mesura que hi ha «develador». Els ens només poden descobrir-se en la mesura que hi ha un *Dasein* que ho facilita. Per això dirà Heidegger que sense *Dasein* no hi ha veritat.⁹

Podem començar a sospitar que la concepció heideggeriana de la veritat pot tenir unes conseqüències de vital importància per esbrinar l'estructura formal del procés educatiu. Si l'educació és sinònim de veritat -en el sentit d'«*alétheia*»-, i la veritat és privativa del *Dasein*, podem concloure que l'educació és particular a l'estructura ontològica del propi *Dasein*, com a procés i no com a resultat.

Ara bé, que la veritat depengui del *Dasein* no significa que sigui subjectiva, o que hàgim de donar la raó a Berkeley. De fet, no és que el *Dasein* suposi la veritat, sinó que la veritat suposa el *Dasein*. El *Dasein* no adquireix la veritat, sinó que és la veritat la que té el *Dasein*. La veritat és la realitat que fa el *Dasein* sigui *Erschlossenheit*, car sense aquesta «obertura» no existiria pas.¹⁰ És en aquest punt on Heidegger, tant a *Vom Wesen der Wahrheit*, com a *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, té en consideració la qüestió de la llibertat.

2. Llibertat i veritat

«L'home és un administrador de la llibertat» («Der Mensch ist nur ein Verwalter der Freiheit»), escriu Heidegger¹¹ a *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, però també a *Vom Wesen der Wahrheit* va afirmar:

«L'essència de la veritat és la llibertat» («Das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit»).

Hi ha un enllaç hermenèutic entre veritat i llibertat. Ambdues configuren l'estructura del *Dasein*, el posseeixen, són ontològicament «primeres» que ell, malgrat que sense ell no poden manifestar-se. Trobem, en Heidegger, una subordinació del *Dasein* al *Sein*, i és aquest últim el que es manifesta a través del primer «en el món», «allí», mitjançant l'estructura del *Dasein*, que està configurada pel binomi «llibertat-veritat».

Té raó Heidegger en afirmar que sovint ens resistim a reconèixer que l'essència de la veritat és la llibertat. Ho fem perquè creiem que la llibertat és fonamentalment una propietat de l'home. Cal que descobrim un canvi de punt de vista en el concepte de llibertat que ens el faci proper a l'essència de la veritat.

El pensament quotidià, vulgar, entén que la llibertat és la llicència que té l'ésser humà per poder fer alguna cosa. Heidegger creu que això és un error. La llibertat, segons el pensador de Freiburg, és el «compromís amb el desvelament de l'ens com a tal ens».¹³

La llibertat, doncs, no és una propietat de l'home, sinó a l'inrevés: l'home és una possibilitat de la llibertat («*der Mensch als eine Möglichkeit der Freiheit.*»)¹⁴ La llibertat és la condició de possibilitat de la veritat, és a dir, de la manifestació de l'ésser de l'ens, de la comprensió de l'Ésser.¹⁵

Però comencem a observar amb repetida insistència que en el pensament heideggerià es dona el que podríem anomenar «esclavatge del *Dasein*». Aquesta relació d'«esclavatge» és el que diferenciaria la *Daseinsanalytik* de la «pedagogia existencial». Heidegger en fer referència

al *Sein* no el relacionha amb el *Sein des Daseins*, com seria de desitjar, en una «pedagogia existencial» provarà de transformar aquesta «comprensió de l'Ésser» (*Seinsverständnisses*) en una «comprensió del meu ésser», de la meua pròpia naturalesa. Dit amb les paraules dèlfiques: «*Gnothi seautón*». La llibertat, així, no serà la condició de possibilitat de «optar» per aquesta, sinó que esdevindrà aquesta condició en la mesura que sense aquesta no hi ha educació, ni bona ni dolenta, sinó simplement formació i/o instrucció.

3. Educació, veritat i llibertat

El llibre VII de la *República* de Plató s'inicia amb una història enigmàtica: «el mite de la caverna». Hi podem descobrir l'estructura formal del procés educatiu que ha de constituir la base de la pedagogia existencial. El «mite» permet dues lectures possibles:

- a) L'ortodòxia platònica.
- b) L'existencial socràtica.

La interpretació heideggeriana del mite de la caverna de Plató ens servirà de clau hermenèutica per descobrir el concepte d'educació, que seguirà la línia de la segona de les interpretacions esmentades.

La novetat de Heidegger rau en el fet de considerar que en el mite es tracta intrínsecament del problema de la veritat.¹⁶ Segons Heidegger, la *paideia* platònica és una nova orientació, un nou comportament, un canvi de perspectiva. De fet és un mot intraduïble,¹⁷ però es pot entendre en el sentit de procés, camí, passatge. Així:

«La *paideia* és essencialment una transició (*Übergang*), és a dir, un pas de l'*apaideusía* a la *paideia*»¹⁸.

De fet això és el que Sòcrates demana a Glaucó en el mite, que es representi la naturalesa humana en relació amb la *paideia* i l'*apaideusía*. Educar és ésser en camí, des del no saber al saber, des de la ignorància a la saviesa; és un procés de des-velament, d'*alétheia*, de veritat. Educar és la veritat mateixa. No hi ha *paideia* al marge de l'*alétheia*, car essencialment (*wesentlinch*) l'una es constitueix a partir de l'altra.¹⁹ Així, sentenciarà Heidegger a *Platons Lehre von der Wahrheit*:

«L'essència de l'educació es fonamenta en l'essència de la veritat.»²⁰

L'educació inautèntica, que equival a la no-educació, consisteix a romandre en «el món de les ombres». L'educació autèntic, en canvi, és des-velament, és un «trencar les cadenes» i prendre la decisió de sorgir vers la llum. Això és el que Aranguren qualifica de «primera decisió moral».²¹

Però encara n'hi ha una «altra»: enfrontar-se amb la llum cara a cara. Plató insisteix en l'aspecte dolorós del procés. L'educació com a *alétheia* és un acte dramàtic, tràgic. No resulta ni fàcil, ni còmode, encarar-se amb l'ésser, amb el meu ésser.²² Educar és descobrir-se com a ésser únic i irrepetible. Com a «ésser-en-el-món»... Per això l'essència de la veritat coincideix amb l'essència de l'educació. *Paideia* i *Alétheia* configuren la mateixa identitat, el mateix tot: l'existència humana.²³ El procés educatiu queda descrit amb cura en el «mite» en el moment en què Sòcrates narrar l'ascens vers la llum, i posa un émfasi especial en la importància del dolor, del neguit. Aquesta angoixa existencial que produeix *alétheia*, l'acte educatiu, només és comparable al llibre de d'Eclesiastès de l'Antic Testament. Vegem-ho en un breu fragment:

«Llavors proclamo els morts, ja morts temps ha, més feliços que no els vius, que encara els queda vida» (4, 2-4).

Certament no hi ha tal pessimisme en la lectura «platònica», però sí en la «socràtica». Els cadavers no són educands, tampoc els déus o les bèsties. Només *l'anthropos* pot ser-ho. L'educació és un desig, un camí, un anhel, una esperança. La diferència essencial entre la lectura «platònica» i la «socràtica» rau en el fet que pel primer la saviesa es pot assolir del tot i, per això, la veritat acaba, com també es clou l'educació. És possible, en la ment de Plató, arribar a la fi del camí. El pensament pedagògic socràtica és, en canvi, molt més pessimista. L'*éros* no pot concloure's mai del tot, car resulta l'essència de l'home autèntic. Sense aquell no hi ha veritat, com tampoc no hi ha educació. Només la realitat humana, dirà a *El convit*, és eròtica:

«cap déu no es dedica a filosofar ni desitja esdevenir savi, perquè ja ho és; i si hi ha algú altre que sigui savi, tampoc no vol filosofar; ni tampoc filosofen ni desitgen esdevenir savis els ignorants car, el mal de la ignorància és, precisament, aquest creure's posseir bellesa, bondat i saviesa a bastament quan, de fet, se n'està mancat, i qui no creu estar mancat, d'una cosa no desitja pas allò que creu que no li manca» (*El convit*, 204, a-b).

La filosofia és eròtica, com l'educació, com la veritat. Aquesta, entesa sempre com a des-velament, és un acte impúdic. Des-velar és quedar-se nu davant l'esguard de l'altre i de tu mateix. Per això ens produeix dolor. No resulta fàcil mirar-se al propi mirall. Edip no ho resisteix i s'arrenca els ulls. Sòcrates s'exclama de dolor en mirar el sol i l'*Eclesiastès* fa una lloança de la mort davant la tragèdia vital. La diferència que volem proposar amb l'«analítica existencial del *Dasein*» de

Heidegger rau precisament amb aquest punt: la veritat *-alétheia-* no és un comportar-se amb l'Ésser, sinó un des-velar «el meu propi ésser», allò que «jo-sóc-realment».

L'educació veritable, com a eròtica, resulta inacabable. Sempre som en «educació permanent». Existir i educar és el mateix, perquè mai cau el darrer «vel» del procés de «des-velament». I encara hi trobem una segona diferència important respecte a la interpretació «platònica» i la «socràtica»; em refereixo al moment de tornar enrera, a la foscor, amb els altres presoners. Des de l'òptica socràtica trovem el «diàleg» com a estri bàsic de la pedagogia existencial. Com assenyala Martínez Marzoa,²⁴ Sòcrates representa l'autèntic educador, l'educador que no ensenya res, sinó només -i no és poc- «dirigeix l'esguard». Assolim ara un punt essencial del nostre discurs.

Efectivament, una educació que «ensenyi» deixa de ser «educació» per esdevenir «formació», «instrucció». Sovint resulta difícil separar *Bildung* i *Erziehung*. El mateix Heidegger fa servir el mot *Bildung* en lloc del que, al meu entendre, hauria d'utilitzar: *Erziehung*. Fenomenològicament no es poden confondre les essències de «formar» i «educar». «Formació», del llatí *formare*, significa etimològicament 'figura', 'imatge', 'configuració'. En el procés formatiu, l'educand pot ser actiu, certament, però no és *essencialment* actiu. Vull dir amb això que pot comportar-se passivament actiu. En la «formació», la veritat no és un procés *-alétheia-*, sinó un resultat, és a dir, la simple adquisició de coneixements. De fet, la formació resulta un procés essencialment estàtic, proper al que Paulo Freire anomenà, en sentit pejoratiu, «educació bancària». A diferència de Freire, la pedagogia existencial no creu que la «formació» sigui dolenta, més aviat no pot valorar-se, al menys des del punt de vista fenomenològic. El que valora el docent que es dedica a formar un discent és *el resultat* molt més que el camí. Per això la importància de l'avaluació, que, es vulgui reconèixer o no, a la pràctica és el més important. De fet sempre s'estudia «per la nota». Aleshores la llibertat desapareix com a *Grund* i encara més com a *Abgrund*. La llibertat només s'entén aquí com el conjunt d'actes desitjats del subjecte-en-formació, però no com a compromís, ni com a comprensió de l'ésser. El model didàctic típic del sistema formatiu és la «classe magistral».

L'essència de l'educació és prou diferent. Derivat del llatí '*educere*', «educar» significa 'extreure', 'donar a llum', 'conduir'. De nou trobem el lligam «educació-veritat». La veritat és l'*alétheia*, i *alétheia* vol dir 'des-velar', 'donar a llum', precisament el mateix significat d'*educere*!

L'educació, a diferència de la formació, és un procés essencialment dinàmic, en el qual no hi ha opció per negar tal dinamicitat. El fet que educar sigui «donar» llum, ja mostra la activitat d'aquest procés. Sòcrates, al *Teetet*, compara el seu art al de les llevadores pel fet d'«ajudar» i també per la «llum», important coincidència, d'altra banda, amb el mite de la

caverna. Paulo Freire anomenà «educació problematitzadora» aquesta educació no dogmàtica, que prova de ser d'ordre humà i existencial. No hi ha dubte que el model didàctic de l'educació, a diferència de la formació, és el diàleg, la comunicació, la «dialèctica» que defensava Sòcrates.

Mentre que en l'acte formatiu l'home que torna a la caverna és el «savi» que ha vist la llum i prova de convèncer amb grans discursos els infeliços que encara són allí presoners, en el procés educatiu hi ha tan sols un intent «d'ajudar-los a iniciar el camí», és a dir, un «amable suggeriment».

Malgrat que hem intentat descriure separadament educació i formació, sembla que a la pràctica romanen plegades. Mai no es dona una formació «pura» o una educació «pura». Però el que sovint té lloc, sobretot a l'escola, és una victòria de la formació en contra de l'educació. Així, malgrat que l'anàlisi epistemològica resulti irreal a la pràctica, és prou útil a nivell teòric, sobretot si podem oferir finalment un concepte d'educació, una estructura del procés educatiu realment «formal» i «autènticament educativa».

Educar existencialment és provocar un «trastorn gnoseològic» - *alétheia*- en un educand, a través de l'activitat d'un educador, que té com a conseqüència el des-velament d'una estructura ontològica i la posterior modificació del comportament del mateix educand.²⁵

Les paraules dèlfiques *Gnothi seautón* han estat presents en tot moment en la nostra recerca envers l'estructura formal del procés educatiu. Per acabar podríem, com a fa Husserl a la fi de les *Cartesianoische Meditationen*, relacionar-les amb les de san Agustí:

«Noli foras ire. In te redi, in interiore homine habitat veritas.»

Notes

1. Sota la direcció d'Octavi Fullat he dut a terme tot un seguit de treballs d'investigació al voltant dels fonaments d'una «filosofia de l'educació existencial». Fruit d'aquests treballs són els títols: *Pedagogia de la finitud*, UAB, Bellaterra, 1987.

El atardecer del Bien, UAB, Bellaterra, 1989 (en col.laboració amb el mateix O. Fullat).

Situaciones-límite y educación, PPU, Barcelona, 1989.

2. En aquest aspecte, cf. JASPERS, K., *Philosophische Anthropologie*, Piper, Múnic, 1977.

3. PÖGGELER, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza, Madrid, 1981 p. 110.

4. Cf. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Max Niemayer Verlag, Tübingen, p. 220: «*Erschlossenheit ist die Grundart des Daseins, gemäss der es sein Da ist*». (Cito des d'ara aquesta obra com a SuZ).

5. No puc entrar ara en l'anàlisi dels modes de l'*Erschlossenheit*: *Befindlichkeit*, *Verstehen*, *Rede*.

6. HEIDEGGER, M., SuZ, p. 221.

7. José Gaos tradueix *Geworfenheit* per "estado de yecto" en la versió castellana de SuZ de FCE.
8. Cf. Heidegger, M., SuZ, p. 222.
9. *ibid.*, p. 226.
10. *ibid.*, pp. 227-228.
11. Cf. HEIDEGGER, M., *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, V. Klostermann, Frankfurt, p. 134. (Cito aquesta obra des d'ara com a VWF.)
12. HEIDEGGER, M., *Vom Wesen der Wahrheit*, V. Klostermann, Frankfurt, en el volum titulat *Wegmarken*, p. 183. (Cito aquesta obra des d'ara com a VWW.)
13. HEIDEGGER, VWW, p. 186: «*Die Freiheit ist (...) die Eingelassenheit in die Entbergung des Seienden als eines solchen.*»
14. HEIDEGGER, VWF, p. 135.
15. *ibid.*, p. 303: «*Freiheit ist die Bedingung der Möglichkeit der Offenbarkeit des Seins von Seiendem, des Seinsverständnisses.*»
16. Cf. PÖGGELER, *Op. cit.*, p.107.
17. Cf. HEIDEGGER, M., *Platons Lehre von der Wahrheit* recollit a *Wegmarken*, ed. cit., pp. 214-215. (Cito aquesta obra des d'ara com a PLW.)
18. HEIDEGGER, PLW, p. 215.
19. Heidegger utilitza el mot alemany *Bildung* com a traducció del grec paideia.
20. HEIDEGGER, PLW, p. 220: «*Das Wesen der Bildung gründet im Wesen der Wahrheit.*»
21. ARANGUREN, J.L.L., *Ética*, Alianza Ed., Madrid, 1979, p.92.
22. Podem observar aquí la presència d'Edip rei.
23. HEIDEGGER, PLW, pp. 216-217.
24. Cf. MARTÍNEZ MARZOA, F., *Historia de la filosofía*, Ed. Istmo, vol. I, p. 141.
25. Hom pot veure desenvolupada aquesta anàlisi al meu llibre *Situaciones-límite y educación*. PPU, Barcelona, 1989.

Taula
(UIB) núm. 13-14 1990

HEIDEGGER I SCHELLING

Francesc Pereña

El comentari de Heidegger a l'*Escrit sobre la llibertat* de Schelling va ser publicat per H. Feick l'any 1971 a partir dels manuscrits de les «*Vorlesungen*» dictades per Heidegger a Friburg l'any 1936. Almenys per dues raons aquest comentari em sembla particularment interessant. La primera és que constitueix un dels textos en què Heidegger es pronuncia més extensament sobre l'idealisme. La segona és el document de la confrontació de dos pensaments que es troben, cada un pel seu costat, en un punt d'inflexió: la virada de Schelling que portarà a la filosofia tardana o filosofia positiva, la que es gira contra l'idealisme de la primera època, i —només cal remarcar la data de les «*Vorlesungen*»— la famosa «*Kehre*» de Heidegger.

En aquest mateix segon punt d'interès radica, però, la dificultat de la interpretació i la valoració tant de l'obra de Schelling com del comentari que Heidegger en fa. Tanmateix, això ens dóna ocasió de plantejar els problemes com a problemes. I el problema que, al caient del comentari heideggerià, vull plantejar, és el de la relació entre antropologia i crítica de l'idealisme que, tenint en compte el contingut i el marc referencial del text de Schelling, involucra un tercer element que és la teologia.

La manca de temps fa del tot impossible presentar, ni que sigui d'una manera extremadament sintètica, el mapa d'un problema d'aquest abast. I tanmateix és del tot imprescindible començar per un disseny esquemàtic del que ens sembla la posició de Schelling independentment del comentari de Heidegger, per poder interpretar en un segon moment la posició d'aquest.

El problema que planteja el Schelling de 1809 és el de la possibilitat i el lloc d'una antropologia en el marc d'una concepció teofàntica. Allò problemàtic del problema és esmentat en el títol complet de la *Freiheitschrift: Investigacions filosòfiques sobre l'essència de la llibertat humana i els temes (Gegenstände) que s'hi relacionen*, i explicitat de bon principi: aquests *Gegenstände* són: mal, personalitat, etc. Del que es tracta és d'evitar el que semblava inevitable en la *Identitätsphilosophie*, el que X. Tilliette anomena «l'holocaust d'allò finit». Però això no pot voler dir, en cap cas, posar en qüestió la veritat del panteisme, ans al contrari: veritat equival a sistema, i «el sistema de la llibertat no pot ser altra cosa que panteisme».

A la pregunta per la relació panteisme-idealisme, Schelling respon amb el que podríem anomenar una «ambivalència calculada»: l'idealisme és, sí, la més elevada filosofia del nostre temps; però si en algun moment Schelling gosa dir que és també el veritable realisme, no tarda a fer-se enrera: l'idealisme dóna llibertat com a possibilitat del mal. I això perquè l'idealisme és, com tots els sistemes moderns i, en rigor, com tots els de la gran tradició filosòfica, un sistema formal, mancat de carn i sang.

Una antropologia en el marc d'una concepció teofàntica vol dir, per Schelling, una *teoantropologia* amb carn i sang, és a dir, un sistema no formal que és un panteisme en el qual l'home apareix definit com a *absolutitat derivada*. Res més aliè a la pretensió de Schelling que l'erecció d'una alternativa teologia-antropologia. Més aviat es tracta d'evitar l'holocaust de la realitat positiva, és a dir, de salvar ensems la possibilitat d'una antropologia, i d'una teologia positives.

Per el Schelling de 1809 és, per tant, absolutament clar que això significa adoptar la posició contrària a la de Jacobi en la ressonant disputa de l'espinoçisme, l'alternativa insuperable filosofia-teologia, posició representada a la *Freiheitschrift* per la figura d'Eschenmayer, amb qui Schelling polemitzà amb la seva habitual agressivitat; així com que no es tracta d'una reacció teista contra el panteisme. Tanmateix, Schelling és

conscient de la necessitat d'introduir en el discurs una diferència radical, la diferència entre fonament i existència (base i principi ideal). Entorn d'aquesta diferència es construeix el discurs de Schelling com a alternativa als sistemes formals.

Al meu parer, Schelling s'apropa amb aquesta posició a la perspectiva de la radicalitat de la diferència originària com no havia fet abans ni ho farà després. Des d'aquest punt de vista, interpreto la filosofia tardana de fet com un retrocés, possiblement a posicions pre-idealistes, respecte a la posició de 1809. Aquest retrocés és degut al fet que la diferència, com a diferència originària, és un càrrega explosiva en el si del discurs teològic, com ho prova el fet que al final de la *Freiheitschrift* Schelling es veu obligat a desactivar la diferència després d'haver pres ja inicialment precaucions introduint-la com a diferència en Déu. Ho fa subordinant-la a l'*Ungrund*, que caracteritzà justament com a *absoluta indiferència* és a dir, d'una manera màximament formalista.

El que Schelling vol pensar és, en expressió de Heidegger, un Déu en devenir (*ein werdender Gott*), però aquest pensament fa saltar els esquemes de la teologia –almenys d'una teologia filosòfica, a la qual Schelling en cap cas vol renunciar– si no se sotmet aquest *Werden* al *Sein* de la identitat absoluta.

Vistes les coses sota aquest prisma, i considerant:

1) Que en la perspectiva de la radicalitat de la diferència hi ha continguda la crítica buscada de l'idealisme, i que:

2) La *Freiheitschrift* pertany, segons sembla que reconeix la *Schellingforschung*, al període antropològic de l'obra schellingiana i constitueix probablement la gran aportació de Schelling a l'antropologia filosòfica, hom podria concloure que la desteologització d'aquesta obra en la forma d'una lectura purament antropològica ens procura per si mateixa la crítica de l'idealisme. Crec, tanmateix, que aquesta és una conclusió precipitada i que el desemmascarament de la teologia és condició necessària però no suficient de la veritable crítica de l'idealisme, cosa que vol dir que aquesta crítica no pot ser idèntica a una antropologia per la mateixa raó per la qual l'idealisme no és una antropologia. I no ho és perquè –i aquí rau segons em sembla la dificultat essencial de la confrontació amb l'idealisme– la dimensió de la *REFLEXIÓ*, sigui la que sigui, no és la dimensió de cap *Realphilosophie*. En aquest sentit, en virtut de l'exigència d'establir la relació adequada entre antropologia i crítica de l'idealisme evitant la seva identificació, el que cal concloure es que el simple desemmascarament de la diferència en Déu com a diferència en l'home *NO* ens proporciona, sinó que la passa per alt, la crítica buscada i continguda en la perspectiva de la diferència originària.

La pregunta és ara: ¿Quina és la posició de Heidegger en aquest aspecte en el comentari a la *Freiheitschrift*? Direm d'entrada que la resposta a la pregunta topa amb la dificultat que en el text de Heidegger

no sempre és clar fins a quin punt aquest fa seva la posició de Schelling en el moment que l'exposa. En tot cas, el que sembla clar és que el tarannà general denota un acord de principi, tot i que Heidegger és en aquest text més expositiu que el que té per costum ser-ho. En segon lloc cal observar que Heidegger és un dels que veuen en la *Freiheitschrift* una antropologia: en tot allò de què tracta –diu– tracta únicament de l'home, i les determinacions principals sorgeixen de la correspondència amb l'home, amb la qual cosa sembla que dóna la raó a Habermas quan afirma que el mètode de el Schelling de la *Freiheitschrift* és antropomorfista. L'afirmació de Habermas té el suport del mateix Schelling en la reivindicació, en la polèmica amb Eschenmayer, d'una total humanització (*Vermenschlichung*) de Déu. Òbviament Schelling no pretén –aquest és precisament el sentit de la polèmica amb Eschenmayer– Jacobi– que això legítimi una desteologització de la *Freiheitschrift*. En un sentit favorable a Schelling es pronuncia Heidegger en comentar la caracterització del fonament en Déu com a *Anhel* (*Sehnsucht*).

Aquí resulta gairebé impossible evitar l'objecció que en aquesta proposició es transfereix a Déu un estat (*Zustand*) humà. Sí, però també podria ser altrament. ¿Qui ha provat mai que l'anhel és exclusivament humà? ¿I qui ha rebutjat amb raons suficients que allò que anomenem «anhel» i en el qual som (*Worin wir stehen*) no és en darrer terme quelcom Altre que nosaltres mateixos? ¿No inclou l'anhel quelcom tal que no tenim cap raó per limitar-lo allò humà, que més aviat ens obliga a concebre-l com allò en que tremquem el que ens limita i som portats *més enllà de nosaltres*? ¿No és precisament l'anhel la prova que l'home és quelcom altre que solament un home?

És clar que la llança que trenca Heidegger a favor de la manera de procedir antropomorfista de Schelling no pretén ser precisament una defensa de l'antropocentrisme, o de la tesi de la pura autoidentitat de l'home, per no parlar de la reducció de la filosofia a antropologia. En el mateix sentit, al final del comentari a Schelling, Heidegger reprèn el tema i dedica una llarga reflexió a la qüestió de l'antropomorfisme, la resolució de la qual, diu, depèn de la resposta a preguntes que passen per alt partidaris i detractors. De fet es tracta de preguntes retòriques, per tal com la seva formulació conté en si mateixa la resposta de Heidegger. Per manca de temps n'esmentarem tan sols una, que apunta a la mateixa direcció que el comentari precedent: ¿No és l'home un ens tal que, com més originàriament és ell mateix, menys és solament i primàriament ell mateix? Aquesta pregunta, que podria ser vista com la formulació quintaessenciada del plantejament global del pensament de Heidegger, deixa ben clara la pretensió justament d'una antropologia no antropocentrista. Tanmateix, mentre que per Schelling la referència teològica és absolutament explícita, la defensa que fa Heidegger de la posició de Schelling no va fins al punt d'assumir aquesta referència, absent en els

textos esmentats. A Heidegger l'interessa la *Freiheitschrift* perquè en aquesta obra el problema de l'home es planteja en el marc de la pregunta ontològica.

En aquest sentit no se li escapa la importància cabdal de la distinció fonament-existència, que anomena *Die Seynsfuge* (la juntura de l'Ésser). Cal dir que Schelling no introdueix la distinció a la *Freiheitschrift* com una novetat sinó que es remet a la filosofia de la naturalesa del nostre temps, tot citant el passatge d'*Exposició del meu sistema de filosofia* de 1801 en què la distinció apareix. La veritat és, però, que la introducció de la distinció a la *Freiheitschrift* canvia radicalment les coses en aquesta mateixa obra, per exemple la valoració de Spinoza en el context dels nous termes en què es planteja la qüestió del panteisme. En reconèixer Heidegger la importància de la novetat amb l'afirmació que la distinció no assoleix fins a la *Freiheitschrift* el seu veritable abast, el que veu és, em sembla, en la *Seynsfuge*, la diferència com a deferència originària, és a dir, la *diferència ontològica*.

Ara bé, en la mateixa mesura en què Schelling s'acosta a la crítica buscada de l'idealisme en aquesta concepció de la diferència, se n'allunya en la mesura en què en fa una pura diferència òntica, és a dir, en la mesura en què la transforma en una polaritat de principis de signe contrari: principi alògic (obscuritat)-enteniment (llum). I en aquest cas, la novetat no és ja d'aquest abast, perquè la diferència funciona de fet com funcionava a la *Naturphilosophie*: de força contractiva (gravetat)-força expansiva (llum). I de la mateixa manera que la *Naturphilosophie* trobava la seva resolució en la *Identitätsphilosophie*, la nova polaritat, ara de categories teoantropològiques de què són matriu els elements de la distinció, exigeix encara el pas que consisteix en la subordinació de la diferència a la indiferència absoluta de l'*Ungrund*, el pas que queda exclòs si la diferència és pensada com a originària, és a dir, justament com a diferència ontològica.

El que és essencial remarcar, en aquest punt, és la necessitat de no confondre aquesta diferència amb qualsevulla diferència pensada en termes de polaritat (o, en general, de relacions entre determinacions òntiques). Per aquesta raó no pot tractar-se d'una diferència interior a la *Naturphilosophie* o a la teologia, ja que la diferència en Déu = diferència en la identitat, i per tant, no diferència originària. Però per la mateixa raó no pot ser diferència en l'home: la seva antropologització no és menys una confusió amb una altra diferència que la seva teologització o la seva naturalització. Essent més aviat la dimensió en la qual pot configurar-se, des de la crítica a l'idealisme que és, la *Gestalt* d'una nova antropologia, aquesta no aporta la crítica sinó que la pressuposa.

Des d'aquest punt de vista, i tornant a Heidegger, ens hem de preguntar si aquesta diferència no marca un límit que és precisament el límit de l'antropomorfisme; més concretament, si el reconeixement d'allò

Altres de què ens parla Heidegger és compatible, al marge de la qüestió: teologia, antropologia o teoantropologia?, amb la determinació, que ell aprova en Schelling, del fonament com a anhel (cosa que vol dir: si és compatible amb la seva determinació). Sota la suposició que les raons teològiques de Schelling no són les raons de Heidegger, la pregunta per les raons d'aquest ens condueix a les paraules que segueixen immediatament l'esmentada justificació de la posició de Schelling: ¿No és precisament l'anel la prova que l'home és quelcom altre que tan sols un home? Aquestes paraules ens donen, en efecte, una clau important: l'anel pot ser considerat allò altre que l'home per referència a una caracterització purament intel·lectualista, pròpia dels sistemes formals que exclouen de l'home les determinacions del principi obscur. Però si Heidegger comparteix la crítica de Schelling a l'intel·lectualisme dels sistemes formals, això suposa la integració en l'home de les determinacions que només són *altres* en una antropologia intel·lectualista. La integració de les determinacions alògiques en l'essència de l'home és sens dubte una de les grans aportacions del paradigma posthegelià, a la qual una de les grans aportacions del paradigma posthegelià, a la qual contribueixen decisivament Schelling i Heidegger. Però si s'autoritza l'antropomorfisme sense límits que permet la caracterització del fonament com a anhel amb la coartada del joc de diferències guanyat per l'antropologia antiintel·lectualista, es posa una diferència intraantropològica en el lloc de la diferència originària.

D'altra banda, les coses estan prou clares: si –com el mateix Heidegger admet malgrat tot– la caracterització del fonament com a anhel *ÉS* antropomorfisme, el que s'implica, sigui quina sigui la *valoració* del mètode antropomorfista, és que l'anel és una determinació de l'*anthropos*. Però hi ha més. En valorar la crítica de Schelling a l'idealisme, Heidegger es posa al seu costat i deixa les coses encara més clares:

L'idealisme... pressuposa el concepte de l'home com un *JO RACIONAL*, el concepte que exclou una experiència fonamental més originària de l'essència de l'home. Amb tot, segons l'exigència pròpia de l'idealisme..., l'essència de l'home és el lloc de determinació de l'essència de l'Ésser en general... Així doncs, si l'idealisme s'ha d'excloure a si mateix d'una determinació essencial més originària de l'home, no pot per si mateix desenvolupar de manera suficientment originària la qüestió de l'Ésser en general.

La crítica de l'idealisme com a intel·lectualisme i l'abast il·limitat de l'antropomorfisme es basen, per tant, en el següent: 1: l'essència de l'home és el lloc de determinació de l'ésser en general, i 2: el *JO RACIONAL* no és un bon candidat com a determinació originària. Però no és el jo racional, com a condició de possibilitat de tota determinació, certament lloc de determinació de l'ésser en general, però, *per això mateix*,

NO la determinació més o menys originària d'un ens, per tant, no una determinació de l'essència de l'home? I si en topar-se el jo racional com a *REFLEXIÓ* amb la diferència originària queda barrat el pas a l'*Aufhebung* de la facticitat de l'home en la subjectivitat absoluta, i legitimada l'antropologia posthegeliana enfront de l'idealisme com a intel·lectualisme, no per això cau ella mateixa en l'àmbit de la facticitat, on pot ser merament *originada*. En aquest sentit, si la reflexió pertany tanmateix a l'essència de l'home, hi pertany com a principi de determinació i principi d'identitat en una facticitat alliberada en la seva pluridimensionalitat del reduccionisme intel·lectualista, però no hi queda reduïda.

En aquesta direcció el Schelling de la *Freiheitschrift*, que –com ja hem dit– retrocedeix davant les conseqüències de la diferència originària, ens dóna, tanmateix, en el context de la crítica als sistemes formals, una pista respecte al que –per emprar una expressió de Heidegger– és el que és digne de ser pensat. Del que és tracta –afirma– és d'entendre que el *PRINCIPI IDEAL* no deixa de ser el principi pel fet de tenir una base.

Taula
(UIB) núm. 13-14 1990

HEIDEGGER I EL SILENCI DE LA COVA

Jordi R. Sales i Coderch

Universitat de Barcelona

1. ¿Cal esforçar-se per pensar amb heidegger seriosament?

La tasca realitzada pels camins del filòsof de Messkirch cal que sigui considerada amb justícia com l'esforç de major seriositat del pensament del nostre segle. Un home tan poc suspecte d'haver estat seduït per l'encant sapiencial de la bella «música» heideggeriana com és Leo Strauss ho reconeixia així: «l'únic gran pensador del nostre temps és Heidegger». ¹ El reconeixement és més significatiu que qualsevol altre pel fet que Strauss s'oposa a Heidegger, potser prou «justament» (encara ens caldria saber amb quina justícia), ja que el té com el representant d'una tercera onada de «modernitat», la pròpia de l'historicisme i el relativisme radicals. La rellevància de Heidegger per a Strauss és ben precisa:

«Heidegger és l'únic home que té una sospita de les dimensions del problema d'una societat mundial».²

El meu intent en aquesta ocasió fóra començar a mostrar que el pensament heideggerià és massa *esforçat* i *seriós* per seguir plenament *l'aventura* del pensament. Faré un breu comentari a la interpretació que Heidegger fa de Plató.

2. El caràcter del trobament de Heidegger i Plató

Segons Heidegger, Plató determinaria la filosofia a partir de la noció de formació (*paideia*) i fundaria la tradició filosòfica com a pensament del Logos com a Dia-lèctica. A les lliçons sobre *Nietzsche*, per exemple, Heidegger ens dirà que Plató amaga el qüestionament sobre *l'això* i el transforma en una interrogació sobre el *què és*.³ En la mesura en què aquest moviment es consumaria, la *facticitat* del *Dasein* fóra substituïda per la Idea d'Home; el joc sense fonament de l'Ésser s'amagaria darrera del principi tècnic del fonament.⁴ Indicacions com aquestes sobre Plató existeixen al llarg de tots els escrits heideggerians. Però l'escrit més important de Heidegger sobre Plató és *Platons Lehre von der Wahrheit*.⁵

Convé ajustar-nos a la intenció de l'escriptura heideggeriana, si no, el nostre intent fóra un pretext per a una major exactitud en la determinació d'un pensament platònic com un escolar objecte d'estudi. És el que no fa Heidegger: no vol donar una visió general sobre Plató, ni tan sols exposar els trets fonamentals del pensament platònic; tampoc no judica la correcció o no d'una teoria platònica de les idees. Heidegger fa una sola cosa: cridar l'atenció sobre el gir en la determinació de l'essència de la veritat que el pensament platònic inicia i que determina el tot del «pensament occidental».⁶

La meditació heideggeriana sobre Plató, és també, i sobretot, una meditació-plantejament del Denken.

Heidegger fa una exegesi del mite, o al·legoria, de la cova, del llibre VII de la *República*. Heidegger vol trobar-hi la «doctrina» (*Lehre*), això és: «allò que en les paraules [d'un pensador] ha quedat informulat, però que és allò a què l'home està obert, exposat, en tant que s'hi dedica implícitament». El que està formulat al símil de la cova és la determinació platònica de l'essència de la veritat.

3. Sentit de l'exegesi del símil de la caverna en Heidegger

a) El mite de la cova no tracta primerament de la veritat, sinó de la *paideia*. Mostra de quina manera obtindrà l'home diversos graus d'una ascensió si vol sortir de la fixació de la seva estada

habitual a la cova i anar a la llum com a obertura. En la trajectòria del deslliurat l'home ha d'acostumar-se a fixar en cada cas en una actitud la direcció fonamental de la seva aspiració i a fer explícita aquesta actitud en un comportament ferm. L'home ha de formar-se, pugnament per arrancar a la manca de formació el seu propi estar format. El diversos passos a què aspira l'home en el seu procés de formació són en cada cas diferents segons la manera en què mostren el que és: com ombres d'una efigie, com a efigie, com a reflexe del que és, com el que és. El que és es mostra en els diversos passos del seu desocultament; però és el desocult el que és el vertader. La formació tracta, doncs, d'alliberar l'home vers el desocult que és com a vertader. *L'essència de la formació, entesa com a alliberament, com a camí que va de les cadenes i de la cova a la llibertat, es fonamenta en l'essència de la veritat com a alétheia.*⁷

b) Per Heidegger, des del primer inici del pensament occidental s'ha virat l'essència de la veritat, i ha acaparat tota l'atenció la *paideia*. L'experiència originària de la veritat és desocultament. El mite de la cova només es pot donar allí on la veritat sigui pensada a partir de l'*alétheia* quan dilucida l'essència de la veritat en el símil de la cova. Però Plató no torna la seva atenció a l'enfrontament entre el sortir de l'ocultació i el persistir-hi. La Idea, que solament fóra tal sobre el fonament (*Grund*) de l'*Alétheia*, no remet a cap ocultament.⁸

c) L'accés a la veritat es realitza en un percebre que té respecte a la idea un sentit de veure. La *paideia* és un capacitar aquest veure per a una exacta adequació a la idea. Ara tot dependrà de la *rectitudo* (*orthotés*) a albirar la idea, de manera que es canvia el punt de gravetat de l'essència de la veritat, que ja no serà desocultament sinó rectitud.

d) La rectitud de la mirada es consolida en el coneixement com a concordança (*adaequatio*) del conèixer amb una cosa. Així, la veritat pot convertir-se en certesa a la modernitat cartesiana. Quan Nietzsche capta la veritat com una forma necessària de l'error, continua pensant la veritat a partir de la rectitud convertida en certesa.

e) El Pensar (*Denken*) es converteix en *Philo-Sophia* en sotmetre la veritat al jou de la idea. *Philosophia*, això és, el saber-se, un estar informat que és en si amiat i predilecció per les idees que concedeixen la veritat com a des-ocultament. Però la veritat de l'Ésser mateix s'oblida en tant que és l'Ésser que es desoculta; pel qual la formació, la *paideia*, *Bildung*, en el sentit de cura per la rectitud de l'adequació, l'important esdevé com *humanisme* cura per l'home.

4. La qüestió decisiva d'una confrontació entre Plató i Heidegger

Podem dir que la interpretació que fa Heidegger del mite de la cova és una mala *interpretació*. Però això, ¿que pot voler dir? La relació de Heidegger amb els pensadors sobre els quals ell pensa s'ha de respectar tal com el que és, com un diàleg molt lliure sobre l'essència del pensament i la veritat. Dir que a Heidegger li manca exactitud filo-lògica o bé els mètodes adequats d'una història de la filosofia fóra, la majoria de vegades, restar cec a allò que el camí heideggerià vol obrir. Perque les nostres exactituds o majors precisions, què foren si només ens apórtessin una superioritat tècnica en el coneixement objectiu de les peces d'una determinació del «pensament occidental» Determinació que en la seva totalitat és ben fàcil que romanguí, malgrat els treballs que la seva reconstrucció ens causa, muda i estèril per dir o engendrar alguna cosa així com un camí de pensament. *Un cop dit això, mantenir que la interpretació heideggeriana del mite de la cova no és la que hauria de ser vol dir proposar un desviament al camí heideggerià, i aquesta proposta s'ha de plantejar en si mateixa com una lluita en el coratge i la franquesa del pensament.*

Heidegger parla de quatre estances o graus que el mite de la cova estableix: a) la dels presoners lligats a la cova; b) la dels presoners deslligats a la cova que hi veuen a la llum del foc; c) la dels que fora de la cova hi veuen a la llum del foc; i d) la del retorn a la cova. El pensador de Messkirch unifica aquesta gradació des de la *paideia* com a formació o *Bildung* com a motiu dominant de l'al·legoria i la transforma lúcidament com a determinació sobre l'*alétheia* i la seva pèrdua en filosofia de la Idea. Doncs, bé, aquesta manera de fer no capta, al nostre entendre, el moment en què el que sigui la *paideia* o formació s'origina i en nom de què. El text platònic decisiu en la confrontació fóra aquest: «ὅποτε τις λυθείη καὶ ἀναγκαζοιτο ἐξαίφνης ἀνίστασθαι τε καὶ περιάγειν τὸν αὐχένα καὶ βαδίζειν καὶ πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν.»

(515c) Una sobtada necessitat d'aixecar-se que allibera d'una anterior situació fixada no és la transició d'una situació a una altra en una gradació homogènia —o la seva neutralització i reversibilitat com a resolució davant l'adveniment—, sinó *l'adveniment de la situació per a la qual hi han situacions.*

5. Que això sigui així se'ns mostraria més detalladament mitjançant l'estudi d'altres ocurrences d'exaífnés al *Corpus Platonicum*:⁹ És el camí heideggerià sobre la Veritat de l'Ésser el que creiem que se centra massa excessivament en la Bildung, ni que sigui per invertir-la com a *Gelassenheit*. Sense abandonar l'al·legoria de la cova, podem indicar *unes correspondències per les quals les determinacions de la figuració platònica defineixen determinacions heideggerianes.* Perquè el fet de deixar el tot

dels diàlegs i concentrar-se en la figuració escollida és més una determinació del camí heideggerià que de l'ensenyament platònic.

És ben clar, creiem, que *el camí heideggerià es presenta sempre com la proposta d'inversió d'una Bildung ja caducada. El que crec que passa és que aquesta constant no determina sempre igual què és el que fa caducar i en nom de què*. Això fa ben difícil de seguir el diàleg de Heidegger amb els filòsofs. En gros, pel que fa a Plató podríem dir que el diàleg o confrontació oscil·la entre dues posicions: a) és un aliat perquè planteja la *Seinsfrage* contra l'«epistemologia» del segle XIX; b) és l'home a abatre quan Heidegger pensa en una confrontació més amplia contra tot el pensament occidental, primer amb Nietzsche, després incloent Nietzsche en la formació a invertir. La Idea platònica és *ambiguament* per a Heidegger una primitiva versió del principi de l'epistemologia moderna; és el primer producte de la voluntat de poder o de la voluntat de voluntat que amaga el *Sein* en profit de l'entitat objectivada des d'una Subjectivitat.

a) La cova és per a Plató la doxa en la seva doble accepció d'aparença i opinió per a la determinació del pensar heideggerià: el que habita la situació humana com a cova són les «*Vorstellungen de la Subjektivität*»; b) El foc il·lumina l'àmbit de la cova, retalla els *entia* o *seienden* en el pensament heideggerià de la diferència ontològica; c) el Sol és primera-ment l'*Agathon* platònic, mentre que fóra el *Sein* heideggerià com a *Ereignis*, *Show* (Rosen), *Event* (Richardson), *acontecer propicio* (Félix Duque); d) L'alliberament heideggerià de la cova és la *Gelassenheit*, Serenitat, Relaxació; e) Finalment, l'aventura del presoner és platònica-ment un moment de «l'entre». *Metaxú*, *Daimonia*, *Eros*; que es correspon amb els heideggerians *Intentionalität*, *Sorge*, Obertura del Temps.

Però si hi ha moviment eròtic, de la manera que es deixi anomenar,¹⁰ n'hi ha per a nosaltres per l'obertura instantània que ens dóna l'altre de la fixació. Que el presoner es trobi primer lligat i després, de sobte, deslligat és el que li dóna una situació de presoner, això és, d'estar en un àmbit altre que el «propi». La caverna o cova és un camp d'exploració possible o necessari perquè hi habita un presoner. Que és produeixi una exploració mitjançant la mirada és transcendent des de l'obertura instantània (*exaífnés*) vers el Bé = Sol = U + Diada Indefinida = ? *Peras* + *Apeiron*? o el que sigui, que si és terme, ho serà en tant que en la *parresia* ha permès la desfixació com a joc que dóna el moviment subsegüent com a moviment in-nocent vers la saviesa sobre si mateix. La cova és cova, i el presoner és presoner des de la des-fixació experimentada com a situació exploratòria. Per això la *Physis* té altres d'ella mateixa en ella mateixa. La *Paideia* és una conseqüència d'això que passa i és rebuda primerament des del *thaumadsein* grec.

6. La *periagogé*, font de les diferències entre la dialògica heideggeriana i la platònica

La conversió no és originàriament *paideia* o educació sinó la il·luminació *instantània* (*exaifnés*) del Bé (*Agathon*) que permet que la *paideia* succeeixi com a resposta.¹¹ En conseqüència, podem dir que la diferència més gran entre Plató i Heidegger fóra que per Heidegger, com diu a *Der Satz vom Grund*,¹² *pensar és escoltar el que es veu*, mentre que per Plató és *veure el que s'escolta*. El llenguatge de l'Ésser –*Ereignis* és el d'un tot visible que s'escolta en la paraula del *silenci de la cova* com a *Nihil*. Heidegger l'enuncia cada cop més des de la perspectiva de l'*Ereignis* com a Època. Escoltés d'on escoltes el visible Martin Heidegger, el cert és que en parla des de l'altura com Zaratrusta. El Llenguatge és enunciat com a des-apropiat. Això se'ns diu combinant formes professorals, erudites, recercadores, sapiencials i poètiques. Conjunt de camins, fragments de la tasca del *Denken* com a seriosa dedicació. El que s'hi mostra és poètic, productiu i productor de text-teixit: aquest fer s'exerceix heideggerianament com a figura del pensament en l'època. Hom pot dir que el conjunt és *una mimesi humana de la paraula divina*, que regeix i s'amaga¹³ en una gran ingenuïtat des del lloc d'on ens parla o sense cap ironia respecte al tot de la comunicació efectuada com a camí. El camí propi, produït, poietitzat, és l'obra, malgrat tot. Una confirmació del que volem indicar s'obté si comparem l'escena del diàleg heideggerià i les seves figures de l'investigador, el professor o l'erudit, i qualsevol de les escenes d'un diàleg platònic. Aquest contrast ens instrueix, crec, d'alguna cosa més rellevant que diferències, graus o estils en la composició artística. Els laberints de la música sapiencial heideggeriana com a estratègia poètica ens resulten complexos, seriosos, esforçats i innocents. Mentre que Plató per comunicar la *philo-sophia*, (la saviesa no és comunicable) fa una mimesi divina de la paraula humana en el silenci d'un efectiu discurs sense autor perquè és sempre una escena.

7. La paraula de la cova.

Heidegger no presta prou atenció al silenci de Plató, això és, a la ironia platònica i la forma dramàtica dels diàlegs. «*Heidegger is resolved in the face of Angst, but never playful*» (S. Rosen).¹⁴ En conseqüència, la seriositat de l'esforç heideggerià és prèdica un xic enfadada sobre l'únic camí que salva com a desviament del camí equivocat del «pensament occidental» de la metafísica i la tècnica. Heidegger escolta el silenci de la cova. Hauríem de determinar amb més precisió històrica el que Heidegger combat i fa callar com a cova de la «civilització social moderna» (Cohen). Heidegger fa silenci de l'anterior discurs amb una ruptura que es pensa a

si mateixa des de l'adveniment que judica com allò amagat darrera tota presència. Al seu curs de 1920-21 Heidegger remet a l'experiència fàctica de la vida segons el que diu Pau als de Tessalònica: «Pel que fa al temps i al moment, germans, *no teniu necessitat que us escrigui*; vosaltres mateixos sabeu prou bé que el dia del Senyor vindrà com un lladre a la nit». ¿I si no hi hagués necessitat d'hermenèutica de la facticitat?; o bé és una dimensió viscuda en el *kairós* i l'*exaífnés* o bé ens hi distraiem des de la diversió pascaliana o la inautenticidad del *man* de *Sein und Zeit*.¹⁵ Trencar el temps amb anuncis de noves èpoques, dir repetidament que les paraules de la cova són silenci, ni irrita els presoners, els cansa. Otto Pöggeler diu l'any 1983 alguna cosa essencial respecte al perquè d'«etapes» heideggerianes: «D'una manera tan esborronadora que deixa sense alè, el pensar de Heidegger es veu mogut pel que ell experimenta com a transició històrica i que cada cinc anys se li presenta de forma enterament distinta en la seva concreció».¹⁶

«*Gründender als Denken, bleibe der Dank*».¹⁷ Els camins de l'agraïment foren una exploració complementària a la tasca heideggeriana, però llavors potser «*Danke*» fóra la paraula de la cova com a tal, més contínua que les transicions, més perenne que les èpoques. ¿Agraïment de què? De la situació per a la qual hi han situacions. Pensar com a agraïment serà l'única possibilitat de rectificar el doble senyal de l'estrès del *Berufzeit* i l'orgia de l'oci com a signatura d'una època. Per això caldrà la resolució davant de la comicitat dialògica festiva i el coratge de la solidaritat dels escruixits (J. Patöcka).¹⁸ Son camins que cal, explorar per, aprendre a *situar el pensar en l'agraïment*.

Notes

1. Leo Strauss, «An Introduction to Heideggerian Existentialism». És un escrit fins ara inèdit de les lliçons de Leo Strauss a la Universitat de Xicago, publicat per Pangle a *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss, Essays and Lectures by Leo Strauss. Selected and Introduced by Thomas L. Pangle*. The University of Chicago Press, 1989, p. 29.

2. L. Strauss, *loc. cit.* p. 43.

3. M. Heidegger, *Nietzsche*, II, pp. 400 i ss. També diu el mateix a *Von Wesen des Grundes*, p. 41.

4. M. Heidegger, *Der Satz von Grund*, pp. 59, 90, 185, etc.

5. A. Francke A.G, Bern, A 1947. Ara a *Gesamtausgabe*, 9. Heidegger diu l'any 1947 que és un escrit de 1940 i que es remunta a cursos de 1930-31 i 1933-34. Segons els editors de GA., aquí Heidegger es confondria: es tractaria del curs *Vom Wesen der Wahrheit, Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (GA., 34, Klostermann, Frankfurt am Main, 1988).

6. Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*. Verlag Günter Neske, Pfullingen 1963/1983. Ed. Cast. Alianza Editorial, Madrid, 1986. Traducció y (notas de Félix Duque. pp. 106 i ss. Exposa PLW dins un capítol titulat VI, «Metafísica como historia acontecida». William J. Richardson, a *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*. Martinus Nijhoff, The Hague, 1963, 1' exposa a la part II, secció A, «The De-volution of Thought», pp. 301 i ss.

7. Una comparació entre PLW i el curs de 1931-32, *Von Wesen der Wahrheit, Zu Platons Höhlengleichnis und Theätat* (GA. 34), aclariria més el trànsit de la *Seinsfrage* a la temàtica de l'*alétheia* i l'*Ereignis*. Tendim a creure cada cop més amb Pöggeler que les temàtiques obertes a cada «etapa» són més estimulants que les casuístiques sobre trànsits, crisis i evolucions del pensament heideggerià. Sembla que es podria dir que el curs de 1931 se centra menys en la *paideia* que l'escrit publicat l'any 1947 junt amb la *Lletra sobre l'Humanisme*. Quan el tema de la *paideia* surt per exemple al &15 pp. 112-116, la perspectiva de ruptura és més «curta»: l'*Ántike versus S.*, XIX, i està propera a la *Seinsfrage*.
8. Aquest tema sí que és ben present al curs de 1931, àdhuc sobredeterminat: sembla com si una qüestió sobre el fonament fes d'intermediari entre la qüestió de l'Ésser i els desplegaments posteriors. Hi hauria, per dir-ho així, com un intermedi que fos la reflexió de Heidegger sobre Leibniz.
9. Un màxim sobtadament possible és també com es fa la llum en l'ànima en la mesura que s'alimenta per si mateixa, dirà la *Carta VII*, 341 cd, per tal de justificar que el més alt *mathema* de la filosofia platònica no es pot posar per escrit. La possible o no iniciació completa del jove Sòcrates per Diotima a *El Convit* és indicada semblantment al lector per fer-lo anar més enllà de l'escriptura. A l'al·legoria de la cova també bruscament (*exaifnés*) un dels homes encadenats és deslliurat i forçat a aixecar-se, a girar el coll, a caminar, a mirar al costat de la llum (515c). Contra el que vol Heidegger, el caràcter sobtat que indica *exaifnés* determina la *paideia* i no a l'inrevés. Altres aparicions del terme són *Rep.* V, 472a, VII, 516a3, VIII, 553b1, IX, 584b; *Lleis* IX, 866e1, 867a3; *Cràtil* 396d; *Teetet*, 162c3. A la tercer hipòtesi del *Parmènides* el terme apareix substantivat. El text d'*El Convit* 210e conté *exaifnés* en un context també interessant: «Car aquell qui ha estat guiat fins aquí i instruit en els afers de l'amor i ha contemplat ordenadament les coses belles i en la forma deguda, quan s'apropia al terme de la iniciació amorosa contemplarà, de sobte, quelcom d'una naturalesa meravellosament bella». Aquest joc de transicions en l'origen i a la culminació dels passatges ascensionals platònics impedeix, crec, realitzar una homogeneïtat de la *paideia*: en canvi, la situa en un àmbit «en què és concreció d'un *metaxú* en l'Ésser.» Tant Eros com l'Instant són *metaxú*, intervals, els dos, com també de la *paideia*, que junts possibiliten, el que diu E. A. Wyller són un «*quelque chose*», «generador de transicions que travessa totes les formes del moviment de l'existència» («La philosophie de l'Instant chez Platon ou la troisième hypothèse du Parménide» *Revue de Synthèse*, 85 (1964) pp. 9-29.
10. Freud diu que la sexualitat de la psicoanàlisi es correspon amb l'Eros platònic. Videre, Gerasimos Santas, *Plato and Freud, Two Theories of Love*, Basil Blackwell, Oxford-New York, 1988. Les maneres de «reduir» el *metaxú* platònic a «identitats» són exponents de narcisismes contemporanis. Vid. C. Fred Alford, *Narcissism. Socrates, the Frankfurt School, and Psychoanalytic Theory*. Yale University Press, 1988.
11. S. Rosen, «Heidegger's Interpretation of Plato», a *The Quarrel Between Philosophy and Poetry. Studies in Ancient Thought*. Routledge. New York-London. 1988, pp. 127-147, p. 128.
12. M. Heidegger, *Der Satz von Grund*, G. Neske Verlag, Pfullingen, 1957, p. 86.
13. Leo Strauss al lloc citat a la nota 2 diu que l'Ésser -*Ereignis* és impersonal com les idees platòniques, elusiu com el Déu bíblic. Krämer el caracteritza com la indistinció dels dos *arjai* de la doctrina platònica dels principis, l'U i la Diada Indefinida.
14. S. Rosen, «Heidegger's Interpretations of Plato», p. 133.
15. El curs roman inèdit, ultra O. Pöggeler, loc. cit., s'hi refereix J. A. Barash, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, *Phaenomenologica*, 102, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1988, especialment el cap. IV, «The Theological Roots of Heidegger's Notion Historical Meaning», pp. 165-191
16. O Pöggeler, *op. cit.*, pp. 356.
17. Citat per Félix Duque al seu apèndix a la traducció d'Otto Pöggeler p. 399.
18. Vid. l'obra de J. Patočka, especialment el seu millor moment, a J. Patočka, *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, Península, Barcelona 1988.

Taula
(UIB) núm. 13-14 1990

EL PUNT DE PARTIDA METAFÍSIC DE HEIDEGGER

Salvi Turró i Tomàs

Hi ha dues afirmacions que, no per tòpiques, son menys importants en el pensament de Heidegger. En el context de la reflexió ontològica trobem reiteradament la tesi que qualsevol forma de relació amb els ens (filosofia, teologia, ciència, activitat quotidiana, etc.) pressuposa sempre una certa comprensió de l'ésser, la qual justament possibilita el sentit dels ens i les corresponents maneres de relacionar-s'hi. En el context interpretatiu a què Heidegger sotmet els filòsofs anteriors se'ns diu que cada pensador té un sol pensament essencial, del qual són manifestacions més o menys parcials les diferents obres que marquen el seu itinerari intel·lectual. Des del moment que, també segons l'hermenèutica heideggeriana, el *pensament essencial* d'un filòsof consisteix a determinar conceptualment un possible sentit dels ens –tema

aquest desenvolupat explícitament en l'obra escrita de l'autor corresponent– a partir d'una certa encunyació de l'ésser –tema sovint *no dit*, però pensat implícitament pel mateix autor–, això és, consisteix a elaborar fonamentalment una ontologia, és palès que les dues tesis abans esmentades es fonen en una de sola: *cada filòsof té una filosofia, i aital filosofia comporta sempre una prèvia comprensió de l'ésser que organitza la totalitat del seus filosofemes*.

El que ja no resulta tan tòpic és aplicar aquest marc hermenèutic al mateix pensament de Heidegger –semblant com ell l'ha aplicat a Plató, Descartes, Kant, Hegel o Nietzsche– per mostrar els supòsits metafísics que hi ha implícits. La pretesa destrucció de l'ontologia tradicional duta a terme pel pensador alemany i la seva reiterada crida a superar la metafísica des d'una nova forma de llenguatge-pensament, sumades al caire oracular de les seves darreres publicacions des de la llunyania en el desert eremític de la Selva Negra, són factors que condicionen el tractament històrico-filosòfic que hom sol donar a Heidegger, que el desvincula sovint de la trajectòria de tota la filosofia anterior i el presenta adhuc com a estranya veu isolada que clama il·luminadament al bell mig de la penúria contemporània.¹ Enfront d'aquesta perspectiva *iniciàtica* a l'hora de tractar Heidegger, li aplicarem ací el mateix mètode hermenèutic que ell dissenyà per als altres autors, a fi de palesar el punt de partida metafísic que rau a la base del seu pensament i decideix essencialment –fins i tot de manera no dita– sobre les seves construccions de maduresa. Comencem, doncs, per afirmar: *Heidegger té una filosofia, i la filosofia heideggeriana també comporta una prèvia comprensió de la realitat que organitza la totalitat dels seus filosofemes*. En altres paraules: malgrat la pretensió d'originarietat que Heidegger reclama per al seu pensament,² *existeix una metafísica heideggeriana* que, alçant-se sobre una determinada opció epistemontològica inicial, determina el camí recorregut pel seu pensament posterior.

Doncs bè, ¿podem indicar quan es formula per primera vegada – encara que de manera necessàriament implícita– el punt de partida metafísic de Heidegger?, ¿és possible establir en què consisteix aquesta presa de posició metafísica i en quina mesura marca tan pregonament el pensament heideggerià que potser explica l'aparent dicotomia entre una primera i una segona època del pensador? Si revisem els seus escrits previs a l'activitat docent,³ deixant de banda les ressenyes bibliogràfiques, ens trobem amb el següent:

1. En 1912, poc abans de la seva llicenciatura universitària, publica dos articles situats en el marc de problemes epistemològics del neokantisme i la fenomenologia: en el primer («*Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie*») analitza la situació de la teoria del

coneixement després de Hume i la crítica kantiana; en el segon («*Neuere Forschungen über Logik*») revisa les qüestions de fonamentació de la lògica en la cruïlla de psicologisme (Mill, Sigwart, Erdmann, Lipp), neokantisme (Cohen, Windelband, Rickert, Natorp), nova lògica simbòlica (Frege, Russell) i les aportacions de Meinong i Husserl.

2. En 1913 presenta la seva dissertació doctoral (*Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*), publicada sense modificacions l'any següent: trobem aquí una continuació de la temàtica epistemològica dels articles anteriors, i dedica ara específicament l'atenció al problema dels actes de la subjectivitat que constitueixen els judicis i les objectivitats lògiques en discussió amb Wundt, Maier, Brentano, Marty i Lipps.

3. En 1915 presenta la tesi d'habilitació (*Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*), on, sota l'aparença d'un assaig de tipus historiogràfic, prossegueix en realitat la discussió dels temes epistemològics, interpretant les aportacions de la tradició escolàstica-escotista en la línia d'una doctrina categorial de l'objecte i en relació amb la idea husserliana d'una gramàtica pura de les significacions.

4. També en 1915 imparteix la lliçó magistral (*Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*) per obtenir la *venia legendi* a Friburg, publicada com a article l'any següent: prenent com a punt de partida la contraposició diltheyana entre ciències de la natura i de la cultura, caracteritza el temps quantitatiu-mesurable-uniforme de la física enfront del qualitatiu-vivencial que funda una època històrica, i conclou que «allò qualitatiu del concepte històric de temps no significa altra cosa que la condensació – cristallització – d'una objectivació vital (*Lebensobjektivation*) donada en la història».⁴

5. En 1916 publica la tesi d'habilitació, però afegint-hi un últim capítol conclusiu (*Das Kategorienproblem*), on, recollint la noció de temps històric abans esmentada, planteja la necessitat d'ampliar el marc de tractament dels problemes epistemològics, i d'inserir-los en una tematització general de la cosmovisió espiritual-vivencial de l'existència humana en cada època.

D'aquesta ullada als primers textos heideggerians hom en pot extreure una conclusió clara: fins a 1915 les recerques s'inscriuen en la problemàtica gnoseològica dominant en la universitat alemanya des del canvi de segle (neokantisme, psicologisme, fenomenologia); les qüestions

lògiques i objectivo-categorials marquen l'interès de l'alumne de Friburg sense cap discontinuïtat important amb l'atmosfera intel·lectual de l'època.⁵ Temàtica aquesta que concorda perfectament amb els dos impulsos inicials de la vocació filosòfica de Heidegger⁶ –tal com ell mateix ho expressà en una comunicació autobiogràfica en l'ingrés a l'Acadèmia de Ciències de Heildelberg–: la lectura en 1907 de *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* de Brentano i el submergiment de 1909 en les *Logische Untersuchungen* de Husserl.

És en la lliça magistral de 1915 i en la conclusió afegida a la tesi d'habilitació en 1916 on apareix una certa ruptura amb l'estricta perspectiva epistemològica: el tema del temps històric i la importància de les cosmovisions espirituals obliguen, segons Heidegger, a replantejar la teoria del coneixement i de l'objecte en relació amb les vivències i formacions vitals de l'home històric, és a dir, la perspectiva sincrònica de l'epistemologia ha d'arrelar-se en la diacrònica de la història de l'esperit. Constatem aquí, doncs, un capgirament del plantejaments anteriors a favor de la historicitat de les conceptualitzacions filosòfiques.

Aquesta correcció de l'itinerari escolar queda refermada pel mateix Heidegger en la comunicació autobiogràfica esmentada abans. «El que portaren els anys estimulants entre 1910 i 1914 no es pot dir fàcilment, sinó sols suggerir en una enumeració escollida: la segona edició i doblement millorada de *Willen zur Macht* de Nietzsche, la traducció de les obres de Kierkegaard i Dostojevskij, l'interès creixent per Hegel i Schelling, el poemes de Rilke i les poesies de Trakl, els *Gesammelte Schriften* de Dilthey».⁷ ¿On observem la influència d'aquesta relació d'autors, allunyats tots ells per igual dels purs interessos epistemològics? És clar que no en els escrits de 1912-15, dates en què Heidegger tot just efectuava alitals lectures, però sí en els dos textos *rupturistes* de 1915-16: la presa de contacte amb les doctrines vital-existencials de Nietzsche, Kierkegaard i Dostojevski enllaça amb l'atenció a l'àmbit de les formacions vitals que explicita en 1916 la nova conclusió a la tesi d'habilitació; l'«interès creixent» per la filosofia idealista de l'esperit i per l'historicisme de Dilthey està perfectament reflectit en l'especificitat del temps històric enfront del científico-natural de què parla la lliça magistral de 1915.

Aquest capgirament en favor de la historicitat vital queda confirmat per l'informe que G. Misch –el principal deixeble de Dilthey– redactà en 1922 quan Heidegger feia oposicions a una plça de professor a Göttingen: «El seu treball filosòfic, que connecta l'element històric i l'element sistemàtic, té el seu lloc en les discussions més actuals plantejades per la filosofia de la vida; en efecte, completa la reflexió lògica i hermenèutica de Husserl amb l'anàlisi de la història de l'esperit tal com la concep el pensament de Dilthey. Heidegger testimonia així com és de

conscient de la historicitat de la vida, i aquesta consciència deriva de la seva pròpia evolució». ⁸

El desplaçament dels temes filosòfics en 1915-16 permet, doncs, de formular la hipòtesi si no és també en aquests textos on es decideix implícitament la posició metafísica que recorre tot el Heidegger posterior, tant el de *Sein und Zeit* com el de l'hermenèutica historial-metafísica de l'ésser. Doncs bé, si podem realitzar una lectura de les innovacions de 1915-16 en què aquestes projectin els temes fonamentals del Heidegger de maduresa, haurem trobat el punt de partida implícit (*no dit*) de la posició metafísica de l'autor alemany. Per efectuar aquest intent prendrem com a text base les últimes planes de l'afegitó de 1916 a la tesi d'habilitació, que traduïm a continuació:

- «El subjecte de la teoria del coneixement no assenyala el sentit metafísic més significatiu de l'esperit, i encara menys el seu contingut complet. I sols situant-se en aquest últim, el problema de les categories assoleix la seva dimensió profunda i riquesa pròpies.
- 5 *L'esperit vivent com a tal és essencialment esperit històric en el sentit més ample de la paraula.* La cosmovisió vertadera està força allunyada de l'existència merament puntual d'una teoria deslligada de la vida. L'esperit sols és concebible quan la plenitud total de les seves efectuacions [*Leistungen*], çò és, la seva història, hi és
- 10 reintegrada [*aufgehoben*]; amb aital plenitud sempre en augment en la seva conceptualització filosòfica es dóna un mitja contínua-ment creixent per a la concepció vivent de l'esperit absolut de Déu. La història i la seva significació cultural-filosòfico-teològica *ha*
- 15 *d'esdevenir un element de significat determinant per al problema de les categories*, si hom vol pensar a treballar el *Kósmos* de les categories de manera que hom pugui sortir d'una estèril i esquemàtica taula de les categories. Aquesta és la tercera exigència fonamental, juntament amb la delimitació de l'àmbit de l'objecte i la inclusió del problema del judici, per a una solució prometedora del problema de
- 20 les categories. A l'inrevès, partint en primer lloc d'una doctrina de les categories orientada d'aquesta manera àmplia, s'aconsegueixen els mitjans conceptuais i les dades finals per concebre vitalment les èpoques particulars de la història de l'esperit. En el problema subratllat en la introducció sobre la "cosmovisió medieval", que ha
- 25 *d'interessar especialment en connexió amb la investigació present*, en tant que és treballat més profundament, hom troba a faltar fins avui la fundació [*Fundierung*] *cultural-filosòfica i conceptual autèntica* que pot donar claredat, seguretat i unitat al tot. La voluntat vital característica d'aquell temps i el seu delicat contingut anímic

- 30 exigeixen l'obertura que s'hi conforma d'un entendre que es compenetra [*einfühlendes Verstehen*] i; encara més, d'un valorar orientat filosòficament. Així, per exemple, el concepte d'analogia, discutit en aquesta investigació amb el problema de la realitat metafísica, sembla que és d'antuvi un concepte escolar justament esmorteït i sense
- 35 significació més àmplia. I en canvi, com a principi dominant en l'esfera categorial de la realitat sensible i suprasensible, conté l'expressió conceptual del món vivencial de l'home medieval, món qualitativament complet, ple de valor i referit a la transcendència; és l'expressió conceptual de la forma determinada –ancorada en
- 40 l'originària relació transcendent de l'ànima amb Déu– de l'existència [*Dasein*] interior tal com era viva a l'edat mitjana en rara unanimitat. En virtut de l'allunyament o apropament respectiu (en sentit qualitativament intensiu) varia la pluralitat de vincles vitals entre Déu i l'ànima, el més enllà i l'aquí. La fixació metafísica mitjançant
- 45 la transcendència és igualment font de confrontacions plurals i, amb això, de la vida màximament enriquida del viure individual i immanentment personal.

- La transcendència no significa cap allunyament radical en què es perd el subjecte, consisteix més aviat en un vincle vital construït
- 50 sobre una correlativitat que, com a tal, no té un únic sentit rector rígid, sinó que és comparable al corrent de vivències, que flueix d'aquí cap allà, en individualitats espirituals afins, de manera que mai no s'observa una absoluta sobrevaloració d'un membre de la correlació. La posició de valor, per tant, no gravita exclusivament en allò
- 55 transcendent, sinó que és igualment reflectida per aquesta plenitud i absoluta i descansa en l'individu.

- Per això en la cosmovisió medieval completa, justament perquè està orientada teleològicament d'aquesta manera tan radical i conscient, rau també un món complet de diferències plurals de valor.
- 60 La possibilitat i plenitud de vivències que en resulten per a la subjectivitat està així condicionada per la dimensió de la vida anímica que s'estén a allò transcendent, i no com avui per una àmplia fugissera de contingut. En aquesta última actitud vital [*Lebenshaltung*] que transcorre superficialment, les possibilitats
- 65 d'una creixent inseguretat i desorientació completa són molt més grans i vertaderament il·limitades; enfront d'això, la configuració fonamental [*Grundgestaltung*] de la forma de vida de l'home medieval, des de bon principi, no es perd pas en l'amplària de contingut de la realitat sensible restant-hi ancorada, sinó que aquesta
- 70 mateixa realitat, com a necessitada d'ancoratge, se subordina a una necessitat final transcendent.

En el concepte de l'esperit vivent i de la seva relació amb un "origen" metafísic s'obre una mirada sobre la seva estructura

75 metafísica fonamental, en la qual la particularitat i la individualitat de l'acte està inclosa a la vegada en la validesa universal, en l'existir-per-a-si [*Ansichbestehen*] del *sentit* respecte a la unitat vivent. Passant a l'aspecte objectiu, es presenta el problema de la relació entre temps i eternitat, canvi i validesa absoluta, món i Déu, problema que es reflecteix científic-teòricament en la *història* 80 (configuracions de valor) i en la *filosofia* (validesa del valor).

Si hom pensa en l'essència profunda i cosmovisiva de la filosofia, aleshores concebre la filosofia cristiana de l'edat mitjana com contraposada a la mística contemporània de l'escolàstica es mostra principalment fals. Els dos parells d'*oposats*, racionalisme- 85 irracionalisme i escolàstica-mística, *no es corresponen*. I allà on hom intenta una equiparació, aquesta descansa en una racionalització extrema de la filosofia. La filosofia com a forma [*Gebilde*] racional deslligada de la vida és *impotent*, la mística com a vivència irracional està *mancada de fi*.

90 La filosofia de l'esperit vivent, de l'amor actiu, de la deïtat venerada –el punt rector més general de la qual sols podia aquí ser assenyalat–, en especial una doctrina de les categories dirigida per les seves tendències fonamentals, s'alça davant la immensa tasca d'una discussió amb el sistema –màximament potent en plenitud com en 95 profunditat, en riquesa vivencial i en formació conceptual– d'una cosmovisió històrica, com a sistema que ha reintegrat [*aufgehoben*] en si tots els problemes filosòfico-fonamentals precedents, çò és, amb Hegel». ⁹

Aquest fragment s'insereix en una reflexió sobre el *problema de les categories* i enllaça, com a conclusió de la tesi d'habilitació sobre Duns Escot, amb els temes epistemològics dels primers assaigs. Com explicita el mateix text (línies 17-19), el problema de les categories es desdobra d'antuvi en el tractament de dues qüestions: la noció d'objecte i el tema del judici. Segons tota la tradició filosòfica l'objecte, com a assegurat i fixat per les condicions de possibilitat del coneixement (físico-matemàtica, en especial), és allò que se'ns presenta com a efectivament real, com allò que està vertaderament al marge de les aparences, és a dir, com a ens, *tà ónta*. La manifestació de l'objecte es produeix en el discurs racional-científic mitjançant l'articulació conceptual que el de-limita i de-termina com a tal; articular conceptes és formular una síntesi judicativa, un *lógos*. D'aquesta manera el vessant *objectiu* del problema de les categories (que sigui *tà ónta*) i el vessant de la seva *expressió* (l'estructura apofàntica del *lógos*) apareixen com dues qüestions confluents en un sol contingut fonamental: sota quines condicions i en quin sentit *tà ónta* es diu en un *lógos* que el mostra en la seva veritat. El problema de les categories és, doncs, l'encunyació epistemològica i neokantiana d'allò que la tradició i el

Heidegger posterior anomenen *onto-logia*, és a dir, la disciplina en què, trobant-se llenguatge i realitat, el concepte categoritza (*kategoréo*, diu de) la cosa perquè la cosa es manifesta (*pháínesthai*) susceptible d'articulació (*lógos*). En termes clàssics, per tant, el text se situa en relació amb la possibilitat d'elaborar una ontologia, una doctrina de l'ens, una *metaphysica generalis*. Que aquestes expressions no figurin formalment en el fragment sols indica que per al jove Heidegger, com per al neokantisme i altres corrents gnoseològics d'inicis de segle, sota la pretensió d'una epistemologia científica, «la qüestió esmentada ha caigut avui en l'oblit».¹⁰ oblit òbviament d'expressió, no pas d'intencions ni d'objectius implícitament rectors.

Doncs bé, en relació amb la possibilitat d'una ontologia (metafísica general, doctrina categorial de l'objecte) el text fixa una primera tesi (13-20): no solament l'aclariment de la noció d'objecte i de judici és el pressupòsit d'una ontologia, sinó també –i de manera determinant– «la història i la seva significació cultural-filosòfica-teològica». ¿No efectua aquí Heidegger un canvi de gènere i confon una qüestió sistemàtica amb una d'històrica o, en termes metodològics, passa sense justificació del context demostratiu al marc del descobriment?; ¿el tractament de l'àmbit històric que envolta una doctrina ontològica no és simplement una qüestió introductòria, útil potser a efectes d'una millor interpretació, però insignificant per a la validesa teòrica de la doctrina? Des d'una perspectiva aliena al text és clar que aquests interrogants haurien de contestar-se afirmativament. Amb aital resposta, però, passariem de llarg sobre un dels nuclis vertebradors del fragment i sobre allò en què Heidegger insisteix especialment com a base perquè «el problema de les categories assoleixi una dimensió profunda i riquesa pròpies» (3-4). Per tant, en lloc de remarcar críticament l'aparent confusió de nivells lògics, hem de demanar-nos més aviat si aquesta dificultat no amaga potser la posició metafísica de Heidegger, que justament ens sobta a causa de la seva originalitat respecte a una epistemologia sincrònica. Cal preguntar-se, doncs, per què segons Heidegger, és insuficient una doctrina del judici i de l'objecte per establir el marc categorial de l'ens –i més quan la tradició resol unànimement l'ontologia en ontologia–? ¿què significa que la «la història i la seva significació cultural-filosòfica-teològica» determinen essencialment l'ontologia?; ¿quins supòsits metafísics articulen la lògica d'aquestes afirmacions?; ¿en quina mesura aquests supòsits avancen temes i línies de desenvolupament del Heidegger posterior?

Les dues primeres línies del text ofereixen el fil resolutiu de l'esmentada dificultat. En l'òptica moderna en general –neokantiana i fenomenològica en particular– l'ontologia reposa exclusivament sobre «el subjecte de la teoria del coneixement». En efecte:

1. Com a *onto-logia*, l'ens-objecte ho és perquè és resultat d'un procés constitutiu on la diversitat empírica de dades és unificada i sintetitzada (intencionalment) des de les exigències categorials del concepte. Aquesta unificació-íntesi del nivell sensible i categorial sols és possible per la mediació activo-ponent d'un jo que, com a unitat autoconscient, trasllada i exigeix en la cosa unitat-permanència-identitat que reconeix aperceptivament en si mateix, convertint així allò-donat (*jectum*) en unitat articulada i articulable que se'ns presenta al davant (*objectum*).

2. Quant a *onto-logia*, el discurs científic sobre l'ens-objecte consisteix en l'articulació de conceptes on el judici es vertebra en la síntesi subjecte-predicat. Ara bé, la possibilitat de la síntesi judicativa depèn del fet que les representacions significatives de subjecte i predicat siguin pensades alhora en llur referència mútua, ço és, requereix una tercera representació unitària, expressada justament per la còpula. Si el judici és un procés representatiu o sintètic, aleshores està en funció de l'element capaç d'efectuar representacions i síntesis: el subjecte pensant com a rerafons de la funció copulativa.

L'ontologia moderna es construeix, doncs, sobre la subjectivitat epistemològicament constituent. Des del moment que aquest subjecte és l'arrel de totes les síntesis empírico-judicatives concretes, es distingeix a *fortiori* del jo empírico-psicològic –resultat ja d'un procés sintètic que pressuposa una unitat constituent prèvia–: es tracta, per tant, d'un jo transcendent, d'un ego pur, de la unitat lògica de la consciència, en suma, d'un element abstracte que, situat més enllà de la sèrie espàcio-temporal, és capaç d'articular-la. En resum, per a la tradició moderna la possibilitat de l'objecte, del judici, i, amb això, el fonament de l'ontologia, rau en una subjectivitat genèrico-transcendent diferenciada de l'ésser humà concret i vivent (jo empírico-psicològic).

En aquest punt precisament s'interessa la correcció heideggeriana: aital subjecte modern «no assenyala el sentit metafísic més significatiu de l'esperit» (1-2). En lloc de fonamentar l'ontologia en el caràcter abstracte, genèric i vàcuament ideal del jo transcendent, si hom vol superar «una estèril i esquemàtica taula de les categories» (16-17), caldrà tenir en compte que «l'esperit vivent com a tal és essencialment esperit històric en el sentit més ample de la paraula» (5-6), que la comprensió del món «està força allunyada de l'existència puntual d'una teoria deslligada de la vida» (6-8), que qualsevol categoria ontològica –així, la medieval d'analogia– s'ha de situar «en l'existència (*Dasein*)

interior tal com estava viva» (40-41). És a dir, tota categorització lògico-ontològica (metafísica) –per tant, també la de la modernitat i el seu subjecte constituent– està en funció d'un substrat previ a la reflexió teòrico-conceptual: *la vitalitat immediata i pre-teòrica de l'existència humana històrica i concreta* que viu en un món de manera que el mateix viure-hi és ja un donar-li sentit, un entendre'l i, en conseqüència, un establir implícitament les condicions de possibilitat d'una intel·lecció conceptual de la realitat. D'aquesta manera Heidegger exigeix ja en 1916 –abans del seu curs sobre el sentit de l'existència en el cristianisme primitiu–¹¹ la substitució del jo transcendental per l'home vitalment existent com a fonament de la comprensió de l'objecte, del judici i de la mateixa ontologia: així com *tà ónta* i el *logos* sorgeixen de l'activitat concreta de l'ésser humà quotidià (la vida), l'onto-logia palesa un últim nivell de tematització i constitució: el que es vertebra en les vivències de l'home que viu en el món comprenent-lo implícitament. En suma, *la possibilitat d'una ontologia (metafísica general) requereix una recerca prèvia de les estructures vitals (ontologia fonamental)*: l'anàlisi de l'existència humana concreta i de les seves categories constituents com a base de tota construcció comprensiva. D'aquí les propostes que Heidegger, a partir del cas paradigmàtic de la categorització medieval, insinua per al tractament de la temàtica ontològica:

1. Pel que fa al mètode exigeix «l'obertura que s'hi conforma [a l'època] d'un entendre que es compenetra [*einfühlendes Verstehen*]» (30-31), és a dir, un apropament filosòfic a l'existència humana que sim-patitzi (*ein-fühlen, em-pathein*) amb les seves estructures, els seus pressupòsits i la seva cosmovisió. Heidegger avança així l'hermenèutica com a forma d'accés a l'ontologia.
2. Pel que fa als temes d'anàlisi, les expressions terminològiques *more vitale* que esquitxen el text són prou significatives: cal estudiar i reconstruir «la voluntat vital d'aquell temps i el seu delicat contingut anímic» (28-29), «món vivencial de l'home medieval» (37), «vincles vitals» (43, 49), «viure individual i immanentment personal» (46-47), «corrent de vivències» (51), «dimensió de la vida anímica» (61-62), «actitud vital» (63), «configuració fonamental de la forma de vida» (66-67). L'anàlisi de l'existència, de les estructures que fan possible viure-en-un-món (ser-hi, *Da-sein*), és així l'objecte de l'hermenèutica.

És palès que sota el vocabulari vitalista de tall dilttheyà Heidegger avança projectivament el tòpos filosòfic que desenvoluparà *Sein und Zeit*. ¿Quina és, doncs, la decisió que des de 1916 marca la posició metafísica del

pensador alemany en relació amb la seva comprensió de la temàtica ontològica? Clarament la següent: l'existència humana i les seves estructures vertebradores fixen l'horitzó de sentit de la realitat en qualsevol accepció que hom doni al terme *realitat*: fins i tot en el cas límit d'una època com la medieval on tot està referit (mitjançant l'analogia) a la transcendència de Déu, l'home continua sent mesura de sentit d'allò transcendent, puix «la transcendència no significa cap allunyament radical en què es perd el subjecte, consisteix més aviat en un vincle vital construït» (48-50). En suma, la posició metafísica que determina bona part del pensament heideggerià des de 1916 diu: *la vida humana en la seva radical immanència marca els límits del món (realitat, objectes, ens) i de la comprensió del món (filosofia, ontologia)*.

Ara bé, amb l'anterior tesi només tenim aclarits parcialment els supòsits metafísics del text. Hi ha una segona afirmació de fons que l'articula i que completa el sentit de la primera. En efecte, si les condicions de possibilitat del món –i de la seva comprensió– depenen de la vida humana, en desenvolupar-se aquesta temporal-històricament en una successió plural d'obertures i valoracions (cosmovisions), resulta que la realitat ja no pot pensar-se des d'un sistema ontològic establert *more aeternitate*, sinó que haurà de concebre's dinàmicament al llarg de les diferents concrecions vitals que li donen sentit i la constitueixen. Per això el terme *esperit* adquireix una doble accepció en el text: d'una banda fa referència a l'aspecte *subjectiu* del procés constituent, çò és, les estructures vitals –el Dasein de 1927– que determinen (la comprensió de) l'objecte; d'altra banda fa referència al vessant *objectiu* del procés, és a dir, les plasmacions de sentit que les estructures existenciàries configuren al llarg del temps. De fet, ambdues accepcions són la cara i la creu d'una mateixa moneda: entesa la realitat des de la immanència radical de la vida humana –primera tesi–, hom ha d'afirmar consegüentment que la suma de les efectuacions [*Leistungen*, 9] de l'esperit constitueix la totalitat de possibilitats de la realitat. Com que cada donació de sentit per part de la consciència humana (cosmovisió particular) s'insereix temporalment en la dinàmica general de la seva successió (suma de cosmovisions = realitat total) i com que això exhauereix tota (comprensió de la) realitat possible, cal afirmar que «la particularitat i la individualitat de l'acte està inclosa a la vegada en la validesa universal, en l'existència-per-a-si del sentit respecte a la unitat vivent» (74-77). Aquesta perspectiva comporta diverses conseqüències que es trasllueixen en el text:

1. La relació entre les estructures de la vida humana i la successió temporal de cosmovisions no ha d'entendre's a la manera de l'apriori i l'aposteriori ni de la forma i la matèria,

puix això implicaria ignorar el caràcter específicament temporal-històric de l'existència. Perquè la vida és distensió temporal, es desplega en diverses configuracions cosmovisives que li són igualment essencials. Per això l'esperit és la sèrie de les seves efectuacions (8-9).

2. Anomenant, com farà el Heidegger de maduresa, «ésser» la realitat total i «ens» les seves manifestacions parcials, el text diu que l'ens (cosmovisions particulars) és un moment del desenvolupament de l'ésser (suma de cosmovisions). És més, en la mesura que el desplegament de l'ésser és necessàriament en el temps –per la mediació de la vida–, la realitat total s'identifica amb el conjunt de les produccions de sentit (la mateixa història de la filosofia). Trobem aquí, doncs, *in nuce* la coneguda tesi de l'últim Heidegger segons la qual la història de la metafísica és a la vegada la història de l'ésser i del joc desvelament-ocultament en què ens (des)apareix la realitat: la plenitud d'actuacions de l'esperit (= realitat) comporta el desenvolupament de la conceptualització filosòfica (10-11).

3. Això aboca a una reconsideració de la tasca filosòfica respecte a la *ingenuïtat* del neokantisme o de la tradició clàssica en general: ja no es tracta tant de construir una nova ontologia com de copsar que sols la adequada interpretació del procés històrico-metafísic permet d'entendre la totalitat real (ésser). En conseqüència, la filosofia esdevé una mena de meta-física on convergeixen hermenèuticament els pensadors com a encunyacions parcial-necessàries de l'ésser-realitat: «l'esperit sols és concebible quan la plenitud total de les seves efectuacions, çò és, la seva història, és reintegrada [*aufgehoben*] en ell» (8-10). Aquesta *reintegració* de les parcialitats de les ontologies (cosmovisions) comporta que: 1) cadascuna és negada en la seva pretesa veritat absoluta, i 2) és així elevada a la perspectiva general com una manifestació parcial del procés: d'aquí la no gens causal aparició del terme hegelian *aufheben* i la consegüent crida final (90-98) a reiniciar un diàleg amb Hegel.

4. «Amb aital plenitud sempre en augment en la seva conceptualització filosòfica es dona un medi contínuament creixent per a la concepció vivent de l'esperit absolut de Déu» (10-12). Si tot el que hi ha depèn de les donacions de sentit per part de la vida humana, si les ontologies configuren un procés temporal en el qual es desenvolupen les possibilitats de l'ésser total, si la filosofia (hermenèutica meta-metafísica) és on té lloc la comprensió del desplegament, aleshores cal

concloure que en la conceptualització filosòfica es realitza l'omnisciència divina. Ara bé, aquesta afirmació aparentment de la més pura ortodòxia hegeliana queda matisada pel context: en Hegel l'ambigüitat del joc entre l'en-si i el per-a-si manté sempre una certa alteritat entre Déu i el conjunt de les manifestacions espirituals –entre l'esperit absolut i l'esperit finit–, de manera que fa possible una interpretació teològica del seu pensament –de F. Baur a K. Barth o H. Küng–; en canvi el text de Heidegger –recordem la reconeguda influència de la lectura de Dilthey, Nietzsche i Rilke– tendeix simplement a identificar l'esperit absolut de Déu amb l'autoconsciència exegetica del filòsof, requerits ambdós elements per la manifestació temporal mateixa de la realitat: es dibuixa així un triangle d'identitats (divinitats, veu del filòsof-hermeneuta, cosmovisions) que anticipa el to oracular dels darrers escrits heideggerians.

Si la tesi que hen assenyalat en primer lloc apuntava a la finitud radical de l'existència com a horitzó de tematització de la realitat, aquest segon grup de consideracions pot enunciar-se tèticament així: *la successió de cosmovisions (ontologies) constitueix el tot de la realitat (ésser) que troba en l'hermenèutica filosòfica la seva comprensió*. Així, si en aquest text de 1916 trobàvem abans el germen de *Sein und Zeit*, aquesta segona tesi ens projecta els temes del segon Heidegger, a la vegada que palesa la interrelació de les dues temàtiques (anàlisi de l'existència com a pas per assolir l'hermenèutica del desplegament històrico-metafísic de les èpoques de l'esperit-ésser).

Aquesta comprensió de la metafísica com a lloc on es produeix el desvelament de l'ésser-realitat i la paral·lela interpretació del procés des de la intratemporalitat (successió de manifestacions epocals) que ell mateix genera i que de-terminen a la vegada les possibilitats conceptuals de l'home històric constitueix una visió del món com a desplegament necessari i ininterromput d'un *element fontal inexhaurible* –l'esperit absolut de Déu en 1916, l'ésser-temps en el Heidegger posterior–, cosa que mereix perfectament el qualificatiu d'«emanacionisme de tall neoplatònic-hegelià que F. Chiodi atribueix al segon Heidegger.»¹²

Segons les anàlisis precedents, el capgirament de 1915-16 en favor de la temporalitat de la problemàtica epistemontològica, exemplificat en les darreres planes de la conclusió a la tesi d'habilitació, mostra com els temes cabdals del Heidegger de maduresa (de *Sein und Zeit* a la *Kehre*) s'arrelen en el paper assignat en aquelles pàgines a la vida humana i a la història. En la mesura que Heidegger sosté que existència i història (esperit i esperit absolut de Déu) configuren el marc de qualsevol

tematització òntico-categorial, la reflexió de 1916 entorn d'ambdós conceptes constitueix una vertadera comprensió –encara que desenvolupada sumàriament i implícita– de la realitat.

Seguint el mateix Heidegger, allò que caracteritza la metafísica és que parteix sempre d'una certa pre-comprensió de la realitat (ésser) que li permet la construcció del seu discurs òntico-ontològic, però sense problematitzar la posició comprensiva de partida (oblit de l'ésser). Doncs bé, segons tot l'anterior, això últim és també aplicable a Heidegger: *el capgirament de 1915-16 constitueix la seva pre-comprensió de la realitat que decideix d'antuvi la línia direccional de temes i respostes de les obres posteriors*. És justificat afirmar, per tant –i enfront de la prole heideggeriana¹³ que, fidel a la xarxa conceptual del mestre, creu que l'autor suau ha saltat efectivament fora de la tradició metafísica–, que hi ha una posició metafísica de Heidegger que fonamenta (o infonamenta?) els seus plantejaments. Aquesta posició, en els termes de 1916, quedaria formulada al voltant de les dues tesis esmentades:

I. La vida humana en la seva radical immanència marca els límits del món i de la comprensió del món.

II. La successió de les cosmovisions constitueix el tot de la realitat que troba en l'hermenèutica filosòfica la seva comprensió.

La concepció de la realitat determinada d'aquesta forma és clara: eliminació de tot tipus de transcendència, *subjectivització* de tot sentit objectiu –encara que no en la línia del subjecte transcendental, sinó de l'home fàcticament i històricament existent–, relativització de qualsevol marc categorial, conversió de la història –entesa com a història de la metafísica– en desvelament progressiu i ininterromput de les possibilitats de sentit de la realitat (història de l'ésser).

Ara bé, la posició metafísica que així es perfila manté en una indubtable tensió interna: si hom posa l'èmfasi en les donacions de sentit per part de la vida humana, la realitat adquireix un caràcter *construït* des de l'activitat humana que recull *vol ens no ens* els aspectes constituents de la tradició idealista moderna; si hom accentua el caràcter successiu de les cosmovisions (temps) en la mesura que brollen d'un fons originari inexhaurible (ésser) que de-termina les possibilitats conceptuais de l'home, aleshores la realitat apareix com a desenvolupament in-humà (l'ek-sistencialisme no és un humanisme) que s'imposa necessàriament a un home mer portaveu del procés (llenguatge com a paraula de l'ésser). Entre ambdues possibilitats extremes oscil·la efectivament el pensament heideggerià des de 1916: la fundació del món des del projectar-se del ser-hi en 1927, i la interpretació de la història com a destí (nació) de l'ésser a partir de la *Brief über den Humanismus*.

Al marge de la fàcil o difícil conciliació de les perspectives del primer i del segon Heidegger tal com són expressades conceptualment en la maduresa, la dependència que ambdós moments evolutius mostren respecte de les tesis que aquí hem analitzat palesa una posició unitària de fons: *la reducció de tot possible sentit a la immanència intramundana de l'home*, sigui aquest vist com a productor del sentit (primera tesi, *Sein und Zeit*) o com a simple portaveu del procés (segona tesi, *kehre*). Doncs bé, que aital reducció –o, cosa que és igual, eliminació de qualsevol sentit absolut o objectiu– és una decisió metafísica presa per Heidegger des de 1916 i en cap manera una conseqüència de pretese anàlisis fenomenològicament neutrals, ho prova àmpliament el diferent tractament que la qüestió d'un sentit rector (absolutesa, objectivitat, infinitud, transcendència) assoleix en altres autors (Plató, sant Agustí, Descartes, Kant, Husserl...). Des de bon començament la pregunta per l'origen del sentit és decidida per Heidegger en relació exclusiva amb la finitud temporal-històrica de la vida humana: no pot, doncs, sorprendre que aital posició metafísica planegi sobre les anàlisis posteriors determinant temes i respostes (la transcendència entesa com a abocar-se al no-res, l'angoixa com a sentiment fonamental de l'existir, el ser-per-a-la-mort com a possibilitat més pròpia de l'home, la valoració de Nietzsche com a descobridor del nihilisme de la metafísica moderna, etc.).

Com en altres casos rellevants de la història de la filosofia, també en Heidegger la crida a un nou començament del pensament oculta supòsits metafísics de fons que l'articulen: el projecte de destrucció de l'ontologia clàssica amb vista a una nova ontologia de la temporalitat està tan carregat de pre-judicis metafísics com aquella ontologia que vol substituir. Com indica l'estranger del vell Plató, en la gigantomàquia de l'ésser uns «des del cel i l'invisible ho fan baixar tot a la terra», altres «des de dalt... mantenen que les formes intel·ligibles són el vertader ésser»;¹⁴ que els primers acusin de metafísics els segons sols vol dir que aquells tenen una metafísica diferent. La crida heideggeriana a la temporalitat finita com a horitzó de tota realitat és, al cap i a la fi, una nova forma d'ontologia terrerna que lluita contra l'ontologia celest del subjecte transcendental neokantià i husserlià: «entre uns i altres, amic Teetet, en referència a aitals problemes es dona una batalla inacabable».¹⁵

Salvi Turró i Tomàs
Aín-Barcelona, gener de 1989

Notes

1. Veg. un hiperocrític intent d'enfrontar-se al to críptico-oracular de Heidegger en: K. Löwith, *Heidegger, Denker in dürftigen Zeit*, Fischer Verlag, Frankfurt, 1953 (trad. cast. de F. Montero: *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Rialp, Madrid, 1956).
2. Pretensió que, si bé ja apareix en *Sein und Zeit* sota la forma d'una destrucció de l'ontologia (§5-6) associada a l'originarietat de l'anàlisi fenomenològico-hermenèutica (§3-5, §7-11), no esdevé tema directriu explícit del pensament fins a la segona època: es formula programàticament en la *Brief über den Humanismus* (1947), *Identität und Differenz* (1957) i *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (1966).
3. Tots els textos primerencs de Heidegger (1912-17) es troben recollits en el volum I de la *Gesamtausgabe* (GA), Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt, 1978.
4. Pel que fa a estudis sobre el període de gestació del pensament heideggerià, no en coneixem cap de monogràfic. Són prou àmplies, però, les informacions que donen: O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske Verlag, Pfullingen, 1963 (trad. cast. de F. Duque: *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza Universidad, Madrid, 1986); V. Farias, *Heidegger et le nazisme*, Verdier, 1987.
5. M. Heidegger, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (GA, I, p. 431).
6. Això mateix afirma O. Pöggeler (*Op. cit.*, cast., p. 29-23).
7. M. Heidegger, *Vorwort zur ersten Aufgabe der «Frühen Schriften»* (GA, I, p. 56).
8. *Ibid.*
9. Citat per V. Farias (*Op. cit.*, p. 68).
10. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (GA, I, p. 407-411).
11. *Id.*, *Sein und Zeit*, §1 (GA, II, p. 3).
12. Punt aquest d'on O. Pöggeler far sorgir el tema de l'anàlisi existencial (*Op. cit.*, trad. cast., p. 38 i ss.).
13. «En realitat Heidegger no ha dissolt el hegelianisme ni n'ha sortit per cap banda. Simplement l'ha decapitat del seu terme final vessant-lo en clau d'objectivisme, ço és, de neoplatonisme. Mitjançant la fenomenologia, l'exigència existencial ha estat completament reabsorbida en una fundació de sentit ontològico-necessari. *El pensament de Heidegger és avui un neoplatonisme purgat de tota onticitat i pensat fenomenològicament*» (P. Chiodi, *L'ultimo Heidegger*, Taylor Editore, Torino, 1952, p. 69).
14. Deixant de banda la coneguda influència de Heidegger en el sorgiment del moviment estructuralista francès (de Derrida a Foucault), em refereixo aquí especialment a la darrera proliferació d'autors que, acceptant la *superació de la metafísica i de la modernitat* duta a terme per l'autor alemany —encara que puguin dissentir de certs aspectes de la seva doctrina—, consideren clausurat el discurs filosòfic i volen, com el mestre, substituir-lo per la tasca del pensar, obrint així el confús i problemàtic àmbit de la *postmodernitat*. Citem en especial: G. Vattimo, *L'avventura della differenza*, Torino, 1980; *Ibidem*, *La fine della modernità*, Torino, 1985; M. Froment-Meurice, *Les intermittences de la raison*, Klincksieck et Cie., Paris, 1982; Ph. Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*, Publications de l'Université de Strasbourg, 1987.
15. Plató, *Sofista*, 246 ac.
16. *Ibid.*

RESSENYES BIBLIOGRÀFIQUES

Ressenyes bibliogràfiques

Arana Cañedo-Argüelles, Juan,

*Apariencia y verdad. Estudio sobre la filosofía de P. L. M. de Maupertuis
(1698-1759).*

Ed. Charcas, Buenos Aires 1990 (321 págs.)

La historia de la filosofía y del pensamiento en general si por una parte se centra más en autores y textos que en grandes perspectivas, por otra parte va dando una visión menos puntual de la historia, fijada en algunos grandes personajes que dejaban en la penumbra a otros incluso interlocutores suyos y en su tiempo también personajes de gran influencia. Puede ello entenderse como una historia más fiel a la realidad histórica y menos interpretativa, y en el caso de nuestro ámbito cultural quizás un signo de cierta madurez. Es el caso de F. H. Jacobi, F. Schiller, F. Hölderlin, etc., sin los cuales no se entenderían los avatares de la filosofía postkantiana, y sobre los que en estos años se han publicado investigaciones en nuestro país. Dentro de este mismo esfuerzo por recuperar el tejido más completo de la historia de la filosofía y de la ciencia cabe situar este estudio, el primero que se publica en castellano sobre dicho pensador. La importancia de Maupertuis radica en que es un filósofo y científico de la Ilustración, que ocupa un lugar crucial en la evolución de la ciencia y de la filosofía del siglo XVIII, porque, justo en la época en que se realiza la separación entre ciencia y filosofía, sigue cultivando ambos campos del saber. El acercamiento a Maupertuis que realiza el autor no es ni sistemático ni genético-evolutivo, sino por temas en los que se va recorriendo toda la amplitud temática pasando del campo científico al filosófico. «De la matemática a la teoría del conocimiento», «De la astrofísica a la epistemología», «De la mecánica a la metafísica», «De la biología a la ética» son los títulos de los capítulos centrales y de los temas

desarrollados. Esta exposición va precedida de una biografía y seguida de una historia de las interpretaciones del pensamiento de Maupertuis. Una exposición muy cercana al texto, con citas frecuentes de las obras de Maupertuis, al mismo tiempo, que con buena bibliografía. Un magnífico estudio de historia de la filosofía y de la ciencia, continuación de los que ya ha ofrecido el autor dentro de la misma temática especialmente sobre Kant.

Gabriel Amengual

Benjamin, Walter, *El origen del drama barroco alemán*

Taurus, Madrid 1990, 244 págs.

Obra escrita entre 1923 y 1925, rechazada como escrito de Habilitación, publicada íntegra por primera vez en 1928, en el contexto de la producción benjaminiana puede considerarse como una obra de transición: por una parte se inscribe aún dentro de los trabajos dedicados a la literatura alemana, por otra parte contiene ya las bases de la destrucción de la estética simbólica, que se convertirá en tema central de la obra posterior. Contiene en el prólogo, titulado «Algunas cuestiones preliminares de crítica del conocimiento», algunas de las ideas del pensamiento benjaminiano presentes en su obra posterior.

El trabajo se centra en el estudio de una forma literaria, el *Trauerspiel* (literalmente «obra teatral fúnebre o luctuosa»), cuyo apogeo se da en el Barroco y que posee características específicas, como drama trágico, frente a la tragedia clásica, *Tragödie* (tanto antigua como moderna). Benjamin pretende restaurar y conservar el sentido específico y original del *Trauerspiel* frente a las falsificaciones y degeneraciones de la crítica contemporánea, empeñada en considerarlo una caricatura de la tragedia antigua. En este sentido, Benjamin afirmó que «nunca pierdo de vista el hecho de que estoy ligado [a la nación alemana] ni la profundidad de este vínculo. Menos que nunca podría olvidarme de esto en el curso de mi trabajo actual pues nada llega más profundamente y liga más íntimamente que 'salvar' una literatura antigua, como me propongo hacerlo».¹

desarrollados. Esta exposición va precedida de una biografía y seguida de una historia de las interpretaciones del pensamiento de Maupertuis. Una exposición muy cercana al texto, con citas frecuentes de las obras de Maupertuis, al mismo tiempo, que con buena bibliografía. Un magnífico estudio de historia de la filosofía y de la ciencia, continuación de los que ya ha ofrecido el autor dentro de la misma temática especialmente sobre Kant.

Gabriel Amengual

Benjamin, Walter, *El origen del drama barroco alemán*

Taurus, Madrid 1990, 244 págs.

Obra escrita entre 1923 y 1925, rechazada como escrito de Habilitación, publicada íntegra por primera vez en 1928, en el contexto de la producción benjaminiana puede considerarse como una obra de transición: por una parte se inscribe aún dentro de los trabajos dedicados a la literatura alemana, por otra parte contiene ya las bases de la destrucción de la estética simbólica, que se convertirá en tema central de la obra posterior. Contiene en el prólogo, titulado «Algunas cuestiones preliminares de crítica del conocimiento», algunas de las ideas del pensamiento benjaminiano presentes en su obra posterior.

El trabajo se centra en el estudio de una forma literaria, el *Trauerspiel* (literalmente «obra teatral fúnebre o luctuosa»), cuyo apogeo se da en el Barroco y que posee características específicas, como drama trágico, frente a la tragedia clásica, *Tragödie* (tanto antigua como moderna). Benjamin pretende restaurar y conservar el sentido específico y original del *Trauerspiel* frente a las falsificaciones y degeneraciones de la crítica contemporánea, empeñada en considerarlo una caricatura de la tragedia antigua. En este sentido, Benjamin afirmó que «nunca pierdo de vista el hecho de que estoy ligado [a la nación alemana] ni la profundidad de este vínculo. Menos que nunca podría olvidarme de esto en el curso de mi trabajo actual pues nada llega más profundamente y liga más íntimamente que 'salvar' una literatura antigua, como me propongo hacerlo».¹

La obra se divide, en su forma definitiva, en dos partes, tituladas «El *Trauerspiel* y la tragedia» y «Alegoría y *Trauerspiel*». En un proyecto más temprano existía una primera parte, titulada «El rey en el *Trauerspiel*». El conjunto conformaba una estructura claramente dialéctica en la que la forma 'alegoría' aparecía como síntesis de los dos momentos anteriores. En la versión definitiva se reducirá a dos momentos opuestos y sin solución. En cualquier caso permaneció inalterado el texto introductorio. En este se contienen las ideas con las que se abre el significado de la interpretación del *Trauerspiel*. El núcleo de estas ideas es la concepción benjaminiana del lenguaje. Se opone frontalmente a la concepción reduccionista según la cual las palabras, en su dimensión semántica, designan objetos, sólo pudiéndose acceder a un conocimiento más elevado mediante la inducción.

Por el contrario, entiende que la palabra puede llegar a ser el nombre de las cosas, como sucedía en la imposición adamítica de los nombres. De esta forma la palabra absorbe su idea, su esencia, y, de ese modo, el verdadero medio de la verdad. Benjamin dirá «la idea es algo de naturaleza lingüística: se trata de ese aspecto de la esencia de la palabra en que ésta es símbolo» (p. 19). Esta concepción se plasma en el estudio del *Trauerspiel*: critica el que se busque por abstracción de los múltiples ejemplos de este género el que sería su concepto. Por el contrario, el procedimiento a seguir será experimentar la esencia espiritual de lo que es el *Trauerspiel*. Dicho en otros términos: la experiencia de su 'origen' [*Ursprung*]. Este último término, presente en el título de la obra, no quiere significar la procedencia histórica del género, sino más bien el momento en que éste, por así decirlo, se sale fuera de la historia, es decir, se libera y se convierte, así, en Idea. A partir de esta concepción, el método se propone construir una constelación que ofrezca, sin describirla, la imagen de la verdad. Esto significará abarcar una totalidad, pero no la totalidad armoniosa de la imagen simbólica del mundo, sino la de una totalidad forjada con la ayuda de los materiales más dispares, que no disimula las rupturas y en la cual puede estar contenido el mundo con sus contradicciones.

A partir de estos elementos, la primera parte se dedica al análisis del héroe del *Trauerspiel*, el rey, de su lugar y de su tiempo como expresiones extremas que hacen del mundo del drama barroco un mundo terrestre, totalmente terrestre, en el que no hay forma de escapar a su vocación mortal, caracterizado en última instancia por la ausencia de consuelo metafísico, por el desarrollo catastrófico de su propia historia y de la historia del mundo. Así, al final, la historia no es más que un lugar de ruinas, desprovisto de todo sentido metafísico.

En la segunda parte Benjamin abandona el método que pretende salvar los fenómenos por sus extremos y reconstruye la alegoría como forma de expresión central del drama barroco. Como idea central: el poeta

del *Trauerspiel* produce un nuevo sistema de signos (compuesto de los más diversos signos y partiendo de cosas aisladas y separadas de su contexto 'natural') que corresponde exactamente en la forma al desarrollo discontinuo de la historia.

Consecuencia de esta concepción es el uso alegórico que realiza Benjamin de las citas, a las que organiza según el modelo de una imagen alegórica: toma oraciones aisladas o fragmentos de oraciones y las divorcia de su contexto original, alineándolas luego como las imágenes significativas de la alegoría y les agrega sus propios pensamientos sin que sea relevante la continuidad entre esos elementos. De este modo puede afirmarse que las citas ocupan el lugar de la imagen, a la que se le añade la significación en la forma de una sentencia. Tal sucedía con las imágenes barrocas y la inscripción que se les añadía debajo.

El origen del drama barroco alemán, de acuerdo con la concepción alegórica, debe leerse pacientemente (y tal vez varias veces en diferente orden). Sólo así las dificultades de lectura² y comprensión del texto se abren para ofrecer una visión completa de la originalidad y fecundidad de las ideas contenidas. Sin duda es una obra necesaria para comprender la producción entera de Benjamin, y además, podemos añadir, imprescindible para desentrañar algunas concepciones estéticas y filosóficas contemporáneas.

Mateu Cabot

Notas

1. BENJAMIN, W., *Briefe*, Suhrkamp, Frankfurt 1966, p. 309.

2. Sobre su dificultad Benjamin no dudó en afirmar que «el prólogo sólo podía ser comprendido por quien conociese la Cábala». Cf. G. SCHOLEM, *Walter Benjamin*, Península, Barcelona 1987, p. 132.

Carruthers, Peter, *Introducing persons*
Theories and Arguments in the Philosophy of Mind

Billing/Sons Ltd., Great Britain, 1986

El presente estudio consiste en una introducción a los argumentos y teorías de la filosofía de la mente. Sin embargo, su rigurosidad y profundidad argumentativa hacen de esta obra algo más que una introducción.

Carruthers realiza un detallado análisis lógico de las diferentes posturas comenzando por el problema epistemológico, señalando las razones que pueden probar la existencia de otras mentes. A continuación se adentra en el problema ontológico, donde estudia los planteamientos dualistas, las posturas behaviouristas así como el funcionalismo. Posteriormente penetra en el problema semántico, es decir, en la controversia sobre la posibilidad del lenguaje privado. Finalmente, se ocupa de los temas relacionados con la identidad y la supervivencia. Analiza la posibilidad de la resurrección, la reencarnación y el concepto de persona tanto natural como artificial.

El lector comienza a detenerse en el análisis que Carruthers va haciendo a los diferentes argumentos sin saber claramente cuál es su verdadero propósito. Es sólo al final del capítulo 5, y tras descalificar definitivamente el dualismo y limitar el funcionalismo, donde este autor expone su propia teoría: la defensa del materialismo en su versión fuerte o lo que se entiende por: *the token identity theory*.

Dos son los logros que Carruthers atribuye al behaviourismo. Por un lado, el solucionar el problema de las otras mentes, y por otro, el establecer una versión de ese materialismo fuerte mostrando que los estados conscientes son necesariamente o conducta física observable, o disposiciones para realizar tal conducta. El funcionalismo es considerado como una teoría parcialmente verdadera, ya que no todas las expresiones que se refieren a estados mentales pueden ser analizados en términos puramente funcionales. No obstante, puede admitirse el análisis que el funcionalismo hace de las actitudes proporcionales, las creencias o los deseos. Sin embargo, Carruthers señala que desde el punto de vista de la ciencia poco importa esas creencias o deseos son tenidos conscientemente por un sujeto. La "*folk psychology*" es calificada como poco científica, y son los análisis behaviouristas quienes gozan de ese mayor rigor científico. En cualquier caso, la propuesta definitiva de Carruthers consiste en afirmar que el significado de los términos sensoriales no puede ser explicado únicamente teniendo en cuenta su sentido cualitativo; ahora bien, eso no quiere decir que entonces sea necesario tomar partido por el

funcionalismo, es decir, por el papel causal, o por el behaviourismo, es decir, por la conducta observable. Es, por tanto, posible aunar todos esos factores. Así, por ejemplo, el término "*pain*" será analizado de la siguiente manera: alguien sufre dolor si y sólo si, a) se encuentra en un estado que posee un sentimiento distintivo particular, y b) si ese estado es causado por un problema físico y si, a su vez, produce unas disposiciones para expresar esa dolencia en una conducta observable. (p. 178)

Parece que a través de esta síntesis Carruthers intenta alejarse del reduccionismo materialista. Así sostiene que cualquier teoría de la mente que intente explicar los estados mentales sin tener en cuenta su contenido fenomenológico, debe ser rechazada como inadecuada. Existen realmente los estados mentales (por ejemplo, el dolor). Sé por mi propia experiencia en qué consiste el dolor y además sé que mi experiencia es distinta a la de los otros (p. 118). Ahora bien, ¿cómo hacer compatibles estas afirmaciones con su defensa de la versión fuerte de la identidad, la cual afirma que no hay nada por encima o por debajo de los estados físicos?. Y ¿cómo entender sus insinuantes afirmaciones de que el ser humano es un ordenador biológico dotado de un programa básico inicial escrito en nuestros genes? (p. 244). ¿Puede, entonces sentir un ordenador artificial de manera diferente a los otros?. La respuesta parece positiva puesto que Carruthers está dispuesto a admitir que los ordenadores tengan deseos. Si podemos crear un ordenador con una preferencia consciente entre la electricidad en vez del aceite, entonces ¿por qué no podremos ser capaces de crear uno que prefiera Schubert a Chopin?. (p. 244) Las diferencias entre los seres humanos y los ordenadores radican en una mera cuestión de grado. La intencionalidad no es una característica propia de los estados psíquicos. No hay razón para suponer que ésta pueda encontrarse en el ordenado biológico que es el cerebro humano (p. 146). Así responde Carruthers a una de las objeciones más importantes a la teoría de la identidad. El problema de la intencionalidad no violaría la ley de Leibniz. Resultan interesantes todas las excepciones a esa ley analizadas en el capítulo 5.

Carruthers señala que es necesario hacer una distinción entre dos tipos de identidad ya que sólo la identidad numérica (*numerical sameness*) está regida por el principio de los indiscernibles. Por ello, esta identidad numérica es compatible con el cambio, es decir, con la no identidad cualitativa (*qualitative sameness*) (p. 71). Esta clasificación es importante ya que, en contra de algunos argumentos dualistas, no es verdad que si los idénticos son discernibles (por ejemplo, estados físicos y psíquicos) dejan de ser idénticos.¹ En cuanto al problema de la localización de los fenómenos psíquicos, Carruthers sostiene que no hay motivo para suponer que sea incorrecto atribuir posiciones particulares a los estados conscientes. Aunque todavía no podamos resolver esa cuestión satisfactoriamente no quiere decir que el localizacionismo sea absurdo.

Ahora bien, esa argumentación valdría igualmente para sustentar el dualismo, puesto que del hecho de que no pueda todavía la ciencia, hoy, demostrar el interaccionismo no se sigue que éste sea absurdo.

Otro problema interesante es el de la inmortalidad. Carruthers expone que para algunos dualistas el plantear la distinción entre cuerpo y alma implica ya una prueba para sostener la inmortalidad. Si yo soy distinto de mi cuerpo, es posible entonces que yo sobreviva a la corrupción de éste. Así estos filósofos piensan que pueden mostrar que el alma es simple, y por ello, indestructible (p. 45). No obstante, ninguna de esas tesis parece adecuada. Por un lado, no es necesario suponer que el alma es simple, y en caso de que lo fuese no se sigue, por ello, que sea inmortal. No obstante, es interesante tener en cuenta que dualistas como Swinburne han puesto también de relieve la falacia de ese argumento.² Por su parte Shoemaker desde una perspectiva materialista (aunque más débil que la de Carruthers) señala que la creencia en la inmortalidad no implica necesariamente admitir el dualismo.³ Siguiendo esta misma línea Carruthers afirma que aunque los que creen en la reencarnación han sido dualistas, un materialista puede admitir la reencarnación siempre que se separen los criterios de identidad y de identificación (p. 197). Podría decirse que yo sobrevivo en otro cuerpo, si existe una continuidad psicológica (identidad) en base a poseer un mismo cerebro, aunque yo no podría ser identificado por el mismo cuerpo. Por ello, Carruthers sostiene que debemos dejar de pensar en la supervivencia en términos estrictos de identidad y admitir que es posible tener una noción de supervivencia en donde una persona sobreviva como dos (p. 215).

Creo que con este breve análisis de la obra de Carruthers quedan mostrados los puntos más interesantes de su filosofía. No hay duda de que su coherencia argumentativa conduce a que el lector penetre y, a veces, se enrede en la polémica que presentan los grandes temas de la filosofía de la mente en la actualidad.

M.J. Montes Fuentes

Notes

1. La no confusión entre identidad e indiscernibilidad ha sido claramente expuesta, entre otros, por D.L.M. Baxter quien afirma: "One might object that if identicals are discernible then there is no identity after all. There being no discernibility is a condition as constitutive of identity as anything could be. But I think this is just wrong, at least about the ordinary concept of identity. What it is constitutive of identity is being one thing, being a single thing. The fact is single things undergo change in time. The thing of one time does not exist at the time at which itself at another time does exist. There is identity without indiscernibility".

"Identity Through Time and the Discernibility of Identicals, en *Analysis*, vol. 49, núm. 3, June 1989, pp. 125-131.

2. Swinburne critica a este respecto a Berkeley quien mantuvo: "We have shown that the soul is indivisible, incorporeal, unextended, and it is consequently incorruptible". *Personal Identity*, S. Shoemaker y R. Swinburne, Basil Blackwell, Great Britain, 1984. p. 34.

3. SHOEMAKER, S., "Immortality and dualism" en *Identity, Cause and Mind*, Cambridge University Press. Great Britain, 1984, pp. 139-158.



Marini, Giluliano: *Libertà suggestiva e libertà soggettiva nella Filosofia del diritto hegeliana.*

Morano editore, Napoli 1990 (Collana di teoria politica, 3) (257 págs.).

G. Marini es conocido por sus numerosos y penetrantes artículos sobre la Filosofía del Derecho de Hegel, además de por ser el autor de la más reciente y mejor traducción italiana de esta obra de Hegel (*Lineamenti di filosofia del diritto*), editori Laterza, Roma-Bari 1987 [Biblioteca Universale Laterza, 209]. En el presente libro el A. ofrece una recopilación de seis estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel. El título del libro es a la vez uno de los estudios, que anteriormente ya se había publicado como libro (1978), y que es el más amplio y de algún modo el nuclear, del cual los demás pueden considerarse como ampliaciones y complementos. En efecto, en este estudio se aborda la difícil cuestión de cómo los extremos se median en la Filosofía del Derecho: el estado como resultado y como fundamento de las demás formas éticas (familia y sociedad civil), el individuo y el universal, derecho abstracto y moralidad como momentos abstractos y finitos en la eticidad, y dentro de ésta: la familia y la sociedad civil como momentos finitos en el estado. En este estudio es el tema y la dinámica de la misma Filosofía del Derecho lo que está en cuestión. Resaltan algunas características que valen de alguna manera para los otros estudios: su vigor conceptual, en todo momento se rastrea el significado propio de los conceptos en Hegel, recurriendo para ello a la Ciencia de la Lógica hegeliana, verdadera gramática de esta filosofía. Casi podrían calificarse –y quizás titularse– como estudios acerca de la lógica de la Filosofía del Derecho. El hecho de que este tema actualmente sea muy discutido hace más valiosa su aportación. En ningún momento adscribe una lógica a la entera Filosofía del Derecho, a no ser la entera Ciencia de la Lógica o quizás la lógica del

"Identity Through Time and the Discernibility of Identicals, en *Analysis*, vol. 49, núm. 3, June 1989, pp. 125-131.

2. Swinburne critica a este respecto a Berkeley quien mantuvo: "We have shown that the soul is indivisible, incorporeal, unextended, and it is consequently incorruptible". *Personal Identity*, S. Shoemaker y R. Swinburne, Basil Blackwell, Great Britain, 1984. p. 34.

3. SHOEMAKER, S., "Immortality and dualism" en *Identity, Cause and Mind*, Cambridge University Press. Great Britain, 1984, pp. 139-158.



Marini, Giluliano: *Libertà suggestiva e libertà soggettiva nella Filosofia del diritto hegeliana.*

Morano editore, Napoli 1990 (Collana di teoria politica, 3) (257 págs.).

G. Marini es conocido por sus numerosos y penetrantes artículos sobre la Filosofía del Derecho de Hegel, además de por ser el autor de la más reciente y mejor traducción italiana de esta obra de Hegel (*Lineamenti di filosofia del diritto*), editori Laterza, Roma-Bari 1987 [Biblioteca Universale Laterza, 209]. En el presente libro el A. ofrece una recopilación de seis estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel. El título del libro es a la vez uno de los estudios, que anteriormente ya se había publicado como libro (1978), y que es el más amplio y de algún modo el nuclear, del cual los demás pueden considerarse como ampliaciones y complementos. En efecto, en este estudio se aborda la difícil cuestión de cómo los extremos se median en la Filosofía del Derecho: el estado como resultado y como fundamento de las demás formas éticas (familia y sociedad civil), el individuo y el universal, derecho abstracto y moralidad como momentos abstractos y finitos en la eticidad, y dentro de ésta: la familia y la sociedad civil como momentos finitos en el estado. En este estudio es el tema y la dinámica de la misma Filosofía del Derecho lo que está en cuestión. Resaltan algunas características que valen de alguna manera para los otros estudios: su vigor conceptual, en todo momento se rastrea el significado propio de los conceptos en Hegel, recurriendo para ello a la Ciencia de la Lógica hegeliana, verdadera gramática de esta filosofía. Casi podrían calificarse –y quizás titularse– como estudios acerca de la lógica de la Filosofía del Derecho. El hecho de que este tema actualmente sea muy discutido hace más valiosa su aportación. En ningún momento adscribe una lógica a la entera Filosofía del Derecho, a no ser la entera Ciencia de la Lógica o quizás la lógica del

concepto según su determinación general y abstracta, esforzándose más bien en rastrear en cada caso el momento y las categorías lógicas que están en ejercicio y su concatenación. A pesar de ello no es un estudio puramente inmanente, sino que tiene en cuenta la recepción del pensamiento hegeliano, desde los primeros discípulos hasta Croce y Gentile, pero sobre todo toma en consideración la crítica de K. Marx. Temáticamente el tema más estudiado es sin duda la sociedad civil, al que dedica expresamente tres capítulos, uno de ellos («Estructura y significados de la sociedad civil hegeliana») puede ser considerado ya como un estudio clásico, donde se estudia el lugar en el conjunto, lógica y desarrollo y contenido de cada una de las partes de la sociedad civil. El párrafo 262 de la Filosofía del Derecho es estudiado repetidamente, por ser uno de los párrafos que señalan la estructura (la lógica) de toda la obra, y a él se le dedica además un capítulo entero. Finalmente un capítulo se centra en el estudio del movimiento global de la Filosofía del Derecho. Resulta una obra de una extraordinaria finura y acribia en la explicación y comentario, dando la impresión de ofrecer una visión desde el interior, desde la lógica interna, lo que le permite ver el desarrollo de toda la obra, así como la conexión de las partes, haciendo ver cómo se despliega el enorme juego de espejos que constituye una obra sistemática y lógicamente construida como es la Filosofía del Derecho.

G. Amengual

S. Shoemaker, y R. Swinburne, *Personal identity*.

Basil Blackwell, Oxford, England 1984.

Esta obra está incluida en una interesante colección titulada: "Grandes Detabes en Filosofía". En primer lugar, cada uno de los autores expone su teoría acerca de la identidad personal, para así pasar, finalmente, a un turno de respuestas a las objeciones que han sido planteadas por su oponente.

El planteamiento de Swinburne viene englobado bajo la denominación: "la teoría dualista". La propuesta de Shoemaker intenta

concepto según su determinación general y abstracta, esforzándose más bien en rastrear en cada caso el momento y las categorías lógicas que están en ejercicio y su concatenación. A pesar de ello no es un estudio puramente inmanente, sino que tiene en cuenta la recepción del pensamiento hegeliano, desde los primeros discípulos hasta Croce y Gentile, pero sobre todo toma en consideración la crítica de K. Marx. Temáticamente el tema más estudiado es sin duda la sociedad civil, al que dedica expresamente tres capítulos, uno de ellos («Estructura y significados de la sociedad civil hegeliana») puede ser considerado ya como un estudio clásico, donde se estudia el lugar en el conjunto, lógica y desarrollo y contenido de cada una de las partes de la sociedad civil. El párrafo 262 de la Filosofía del Derecho es estudiado repetidamente, por ser uno de los párrafos que señalan la estructura (la lógica) de toda la obra, y a él se le dedica además un capítulo entero. Finalmente un capítulo se centra en el estudio del movimiento global de la Filosofía del Derecho. Resulta una obra de una extraordinaria finura y acribia en la explicación y comentario, dando la impresión de ofrecer una visión desde el interior, desde la lógica interna, lo que le permite ver el desarrollo de toda la obra, así como la conexión de las partes, haciendo ver cómo se despliega el enorme juego de espejos que constituye una obra sistemática y lógicamente construida como es la Filosofía del Derecho.

G. Amengual

S. Shoemaker, y R. Swinburne, *Personal identity*.

Basil Blackwell, Oxford, England 1984.

Esta obra está incluida en una interesante colección titulada: "Grandes Detabes en Filosofía". En primer lugar, cada uno de los autores expone su teoría acerca de la identidad personal, para así pasar, finalmente, a un turno de respuestas a las objeciones que han sido planteadas por su oponente.

El planteamiento de Swinburne viene englobado bajo la denominación: "la teoría dualista". La propuesta de Shoemaker intenta

ser "un informe materialista". No obstante, hay que señalar que estas clasificaciones no permiten conocer claramente las posturas de estos dos autores.

Swinburne defiende un dualismo, pero Shoemaker insiste en que su planteamiento es principalmente funcionalista y que esta teoría es, de suyo, neutral con respecto a un monismo o dualismo.

Estos autores realizan una pequeña síntesis histórica del problema de la identidad personal. Ambos comparten la tesis que afirma que la continuidad psicológica junto con la memoria y el carácter, son pruebas de la evidencia de la identidad personal. Sin embargo, sus posturas van a enfrentarse no en lo que respecta a la evidencia sino en lo que concierne a la naturaleza de esta identidad.

Swinburne sostiene que el dualismo es una postura coherente mientras que Shoemaker distingue, por un lado, entre la posibilidad lógica y la posibilidad real, y por otro, entre dos diferentes tipos de dualismos. Así critica a Swinburne ya que éste plantea una argumentación internamente incoherente (p. 144), al pasar de la posibilidad lógica a la real. Es lógicamente pensable una existencia sin cuerpo; es decir, que una persona continúe existiendo en un cuerpo enteramente nuevo o sin cuerpo alguno. Ahora bien, eso no implica que esa existencia sea realmente posible.

Swinburne, por su parte, argumenta que teniendo en cuenta los trasplantes de cerebro, los procesos de fusión y escisión de los hemisferios cerebrales y siguiendo el planteamiento de Shoemaker, de Wiggins o Parfit, sus teorías conducirían a un dualismo parecido al cartesiano en donde la persona quedaría dividida en dos partes, alma y cuerpo. (p. 21).

Aunque Shoemaker explica la incorrecta interpretación que Swinburne hace del problema de la duplicación de personas, es, hasta cierto punto, verdad que su teoría implica un cierto dualismo; pero no el dualismo cartesiano al que Swinburne se refiere, sino un "dualismo minimal" o "dualismo no cartesiano". Sin embargo, esta división no aparece en esta obra y quizás hubiese sido de gran ayuda tener esta clasificación presente. En otros artículos Shoemaker expone que a pesar de mantener el materialismo, encierra en lo más recóndito de su corazón una cierta inclinación dualista.¹ Esta inclinación se basa en el argumento de Norman Malcolm que llevaría a sostener la existencia de un tipo coherente de dualismo.²

El dualismo no cartesiano no aceptaría la versión fuerte de la identidad psicofísica, afirmando que la persona es distinta de su cuerpo y que, por tanto, los estados mentales no son idénticos a los físicos sino que más bien los estados mentales están realizados en algo físico (cerebro), pero podrían no estarlo.

¿Es, pues, posible que tanto Shoemaker como Swinburne coincidan en ser dualistas?. La respuesta sigue siendo negativa puesto que

el dualismo minimalista defendido por Shoemaker está basado en una teoría funcionalista rechazada totalmente por Swinburne.

La objeción básica de Swinburne a Shoemaker se centra en sostener que el funcionalismo es falso (p. 135), ya que no es verdad que un estado mental pueda ser definido en términos de relaciones causales con otros estados observables empíricamente. Según Swinburne, el mundo interno de la persona es mucho más amplio que lo que puede aparecer en el mundo público. Una persona sabe siempre más de sí misma que lo que de ella saben sus observadores.

No obstante, creo que ni Shoemaker ni muchos antidualistas niegan el «acceso especial» que cada persona tiene hacia su propia identidad, o mejor, hacia su unidad consciencial. (p. 70). Lo que Shoemaker critica a Swinburne es que del hecho de que cada persona experimente esa unidad sea necesario afirmar el dualismo.

Esta crítica inadecuada es la misma que Swinburne y otros filósofos han dirigido al pensamiento de Hume. Siguiendo las palabras de Foster, Swinburne sostiene que es en la unidad de la sucesión donde primeramente se discierne la identidad del sujeto. (p. 44) Efectivamente eso es lo que ocurre también en el pensamiento humeano. La unidad consciencial está siempre presente en ese transcurrir perceptivo. Ahora bien, eso no significa que de esa experiencia podamos concluir la naturaleza del yo. Por ello, Hume señala que se tiene presente en todo momento de manera íntima,³ pero que no se tiene presente como una sustancia cartesiana. La experiencia de la propia unidad de la conciencia no conlleva, de suyo, ni un dualismo ni un materialismo. La interpretación que Swinburne hace de Hume no parece adecuada al afirmar que: «Hume considera a la persona básicamente como un estado mental pegado a un cuerpo». (p. 12) Por otra parte, tampoco es muy acertada la interpretación de Shoemaker al señalar que el yo humeano no es ningún tipo de objeto, (p. 105) o que Hume no es un autor materialista (p. 123).⁴

Al margen de esas referencias a la filosofía de Hume, la crítica de Shoemaker a Swinburne es importante, puesto que el argumento fundamental de éste para defender el dualismo se basa, en un paso no concluyente. En definitiva, Swinburne sostiene que la identidad personal es algo inanalizable y último. Rechaza así el análisis verificacionista. Sin embargo, Shoemaker responde que sus tesis no son únicamente «empíricas», ya que no confunde entre el significado de la identidad personal con su evidencia. El principio de credulidad, propuesto por Swinburne, como alternativa al principio verificacionista no explica la naturaleza de la identidad personal. La dificultad no consiste en que el principio sea falso o inaceptable, sino en que convierte la identidad personal en un misterio. Así dejamos sin explicación aquellas cosas que

«creemos» que constituyen la identidad personal (continuidad psicológica en una base física).

Las palabras de Shoemaker recuerdan a las de M. Bunge cuando afirma que algunas teorías dualistas bloquean la teorización sobre la consciencia por afirmar que «no hace falta una teoría acerca de ella, puesto que la experimentamos directamente. Sin embargo, también experimentamos directamente el dolor y el placer, lo que no es una razón para negar la necesidad de teorías de uno y otro. Necesitamos teorías al margen de las descripciones y en sustitución de los misterios».⁵

En cualquier caso el dualismo de Swinburne deja el problema de la identidad sin resolver, y por ello, no parece que ofrezca más ventajas que las explicaciones fisicalistas. La dificultad consistirá en ver hasta qué punto es aceptable el «dualismo minimal» o en dilucidar si éste es más defendible que el monismo materialista. Sin embargo, dos problemas circunden también a ambas teorías, el interaccionismo en el primer caso, y el localizacionismo en el segundo.

M. J. Montes Fuentes

Notas

1. «On argument for dualism», e «Immortality and dualism» en *Identity, Cause and Mind*, Cambridge University Press, 1984.
2. «Descartes 'Proof That He Is Essentially a Non-Material Thing», en *Thought and Knowledge*, Essays by Norman Malcolm, Ithaca, New York, 1977.
3. HUME, D., T, I, IV, VI, SB., p. 251.
4. Para una mayor información sobre este tema consultar M. J. Montes, "El problema de la identidad personal en la filosofía de D. Hume", en *Taula*, núm. 11, 1989, pp. 7-37.
5. *Filosofía de la Psicología*, M. Bunge y R. Ardila, Ariel, Barcelona 1988, p. 340.



Universitat de les Illes Balears
Departament de Filosofia